

ISSN 0910—3791

# 神 樓

研 究 紀 要

第 5 8 号

昭 和 6 1 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園

# 神 樓

研 究 紀 要

第 5 8 号

昭 和 6 1 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園

## 卷 頭 言

昭和六十年五月は宗祖七百遠忌記念報恩の大事業、広夏華麗莊嚴をきわめた身延山大本堂が完成した。大堂内部は黒・金色の二色、大格天井、外陣の天井には瑞龍 飛沫をあげて奔騰し、正面須弥壇には観心本尊抄所願の本尊「塔中ノ妙法蓮華經ノ左右ニ釈迦牟尼仏、多宝仏、釈尊ノ脇土上行等ノ四菩薩、文殊・弥勒等ノ四菩薩ハ眷属トシテ末座ニ居シ」ならびに迹化・他方の菩薩、十方分身の諸仏を伴なう御本尊相貌の最要たる宗祖直示の一塔兩尊四菩薩、宗祖尊像が奉安されている。この御宝前において七百遠忌の大法要が十日間にわたり一宗の僧俗をあげて虔修され、ひきつづいてこの六十年度は落慶法要年として、毎日が各地各寺出仕による法要にわけられ、身延山は御遠忌報恩会一色にぬりつぶされた感激の日々をおくった。私はこの年、昭和六十年正月十三日遷化された学頭里見泰穂先生のあとをうけ、非才の身をもって二月一日学頭に就任、この報恩記念の諸行事に参加、奉仕する幸運に浴することができ、さらに本年は二度にわたる学術研究大会が本学で行われたが本学の教職員・学部生一致協力して無事円成せしめることができた。

去る昭和四十五年七月、日本仏教学会が本学で行われてより今年は十五年目にあたるが、全国の大学・各宗の研究者が集まる学術研究大会が十月四、五日両日にわたって開催、さらに同月三十一日、十一月一日の両日、日蓮宗教学研究発表大会が行なわれた。この発表大会は日蓮宗々務院・立正大学・身延山短期大学の三者が交代して主催者をつとめることになっており、本年は本学が当番をつとめたのであるが、当日は教学研究者及び宗門の碩学、長老が身延に参集して真摯な発表と質疑応答がかわされた。

わが「棲神」五十八号はこの学会の発表要旨を集録し大会記念号とした。これによって近時宗学界の動向を察知していただければ幸いである。

なお、六十一年秋のころから、待望の図書館が身延山にふさわしいよそおいと、現代的機能をそなえて建築に着手されることとなった。すでに同窓会諸聖には建設資金の御芳捨に預った多くの方々があるが、今後なお一層の御援助と、行学の根本道場たる身延山短期大学の施設の完備を一日も早く成就せしめられんことをお願い申しあげる。

昭和六十一年三月如意珠日

学 頭 宮 崎 英 修



棲 神 第五十八号 目次

卷 頭 言.....	学 頭 宮 崎 英 修
嘉祥『法華義疏』における信.....	望 月 海 淑 (1)
従 地 涌 出.....	高 橋 堯 昭 (29)
——法華経神話の世界——	
甲斐国 穴山氏とその支配構造.....	町 田 是 正 (49)
河内領 身延在山中の日蓮聖人.....	上 田 本 昌 (69)
——心境の推移をめぐって——	
日蓮聖人御墓考.....	奥 野 本 洋 (89)
日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討 (二).....	中 條 暁 秀 (101)
——心性本覚思想について——	
近世日蓮宗寺院の宝物管理について (一).....	望 月 真 澄 (113)
宗教法人としての寺院.....	中 里 悠 光 (125)
第三十八回日蓮宗教学研究発表大会発表要旨.....	大 森 孝 (1)
言 語 小 論 (9).....	
学 園 彙 報.....	大 森 孝 (165)
後 記.....	

# 嘉祥『法華義疏』における信

望 月 海 淑

## 1

嘉祥の『法華義疏』は冒頭において一經三段の説を立てるが、その三段説を立てるのに十義ありとしており、十義の第一と第四において信に關説している。すなわち、

一者聖人說法必有「證序」。……既靜心信仰宜開宗授法。故次有「正說」也。……四者序說發其信心。正說生其智慧。故大論云。仏法大海信為能入智為能度。<sup>(1)</sup>

であり、ここでの信仰、信心は明らかに、仏・法を信ずることを示しており、更に『大智度論』の冒頭の句を引用することからも、それは梵語の *śraddhā* の意にふさわしく、更に信は慧に至る入口であることを示している。このことは『義疏』の各處で認めることが出来る。すなわち、一經三段に兩章あり序に二ありとし、

一証信序二發起序。証信令未來衆生於經生信<sup>(2)</sup>

とし、更にこれを六門にわけ詳説し、その三門と六門とで、

三序三來意三門者。立此六事凡有三意。一為生信。如是既是信也。下之五句為生信故。

六前後門者。諸經多云「如是我聞」。以下信是入仏法之初故前標「如是」。欲証成信義故次云「我聞」。<sup>(3)</sup>

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

とし、三門の所は『大智度論』の句を用いてこれを証し、六門の所は『仏説温室洗浴衆僧經』とのちがいによって証している。かくて更に『大智度論』の「如是」について注釈を挙げ、それによって、

如名三如実不虛。是謂至当無非為レ義。以信三仏法如実不虛非レ邪是正故。故信称三如是也。<sup>(4)</sup>

と、正法なるが故に信すべきものであるとし、所入の仏法に入るのが信であり、大乘を信するのが信であることを論じている。そして、信すべきものは仮空なものであつてはならない。法華經説示の場所たる王舎城は現実の場所であり、大国であり、喧と静とを兼ねたところで一切を化すことが出来るところだから、王舎城、万二千人俱について、明三住処。説必有レ処故可レ信也。<sup>(5)</sup>

とし、阿難がもし小人数で聞いたものならば信するに足らないが、多人数の者が同じに聞いたので方に信すべきである、としているが、これらのことは『義疏』が信に対してもっている基本的な型を示したものだといえよう。<sup>(6)</sup>

二万人の日月灯明如来 Candrasūryapradīpa が出現したという法華經の記述に対して、『義疏』はこれは余の一切仏を明したもので、

欲引過去多仏為レ証使聞三乗一信受也。<sup>(7)</sup>

として、一乗の説示に対する信をすすめるために、真実の教えであることを証しようとしたものだとしているが、この説示にも、このようなあり方を知ることが出来るであろう。すなわち、ここに見られる信は『大智度論』の記述によるものであり、それ故にこそ「信為能入」のあり方をうけて、信は真実なるものに対してのものとして捉えているものと思われる。したがって、ここでの信は śraddhā の信かと思われる。

しかして『義疏』は、六瑞に関する弥勒 mātreya の疑問にふれ、これは一乗の法を説くことを表さんとしたもの

だとして、それは、

三執難<sup>(8)</sup>傾一乘難<sup>(9)</sup>信受<sup>(10)</sup>。恐<sup>(11)</sup>此土衆生不<sup>(12)</sup>信。

とのべ、真なるものは信じ難いものであることを示し、難信の法について、

若言<sup>(13)</sup>低頭拱手皆成仏<sup>(14)</sup>者。何難<sup>(15)</sup>信之有耶。仮令羅漢作仏亦非<sup>(16)</sup>難信<sup>(17)</sup>。今明一切世間心行<sup>(18)</sup>有所得<sup>(19)</sup>。聞<sup>(20)</sup>無所得<sup>(21)</sup>即乖<sup>(22)</sup>反其心<sup>(23)</sup>。故多有<sup>(24)</sup>恐難<sup>(25)</sup>信。言<sup>(26)</sup>無所得<sup>(27)</sup>者。尚未<sup>(28)</sup>曾<sup>(29)</sup>一。云何守<sup>(30)</sup>三。以<sup>(31)</sup>心不<sup>(32)</sup>染<sup>(33)</sup>三<sup>(34)</sup>一<sup>(35)</sup>故名<sup>(36)</sup>難信<sup>(37)</sup>也<sup>(38)</sup>。

として、有無の二見に執しているために難信であるとのべ、この二見を離れるところ、そこが真の無所得で、その時に一乘を信解することが出来るのだとしている。この箇所の妙法華経は「一切世間難信之法」と表現しているが、

梵文法華経は *sarva-loka-vipratyanyika-dharmaparyāyan śrāvayitu-kāmas* (一切世間の難信の法門を聞かせよう<sup>(1)</sup>と欲して) となっている。この *vipratyanyika* について K N 本の脚註は、バーリの *vipacanikā* にあたるとしている

るが、渡辺照宏博士の *Saddharma Puṇḍarīka Manuscripts* によると、それは *vipratyayaviyaṇ* となされている<sup>(2)</sup>が、藤田宏達博士によると、それは「そのものに対して同意しがたい、確認しがたい」等の意をもつものとされ、信

解 *adhimukti* とともに盲目的な信を排除して理性的、知性的な信を示すものとされている<sup>(3)</sup>。『義疏』が難信を難

信受・不信・難信ととらえ *śraddhā* の意の理解を示しながらも、最後で「信解一乘」の語を用いたのもここにあるかとも思われる。そしてここでの信解は、教え、真なるものに対して明確に解決する信作用 *adhimukti* ととらえているように思われる。

更に、偈の「讚妙光菩薩」以下の句について『義疏』は、

以<sup>(4)</sup>妙光善決<sup>(5)</sup>衆疑<sup>(6)</sup>逆杜<sup>(7)</sup>謗情<sup>(8)</sup>預開<sup>(9)</sup>信解<sup>(10)</sup>。即是世間眼也。一切所帰信者。前歎<sup>(11)</sup>決疑之能<sup>(12)</sup>即開<sup>(13)</sup>発法華<sup>(14)</sup>。今歎<sup>(15)</sup>

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

持し法証法預明ニ仏滅後弘經之徳也。<sup>(14)</sup>

とのべているが、妙光が世間の眼といわれるのは、衆人の疑を決し信解を開いたからであり、一切に帰信せられるのは、疑を除き法華を示し、法の持証により仏滅後の弘經の徳を明したからであることになるが、ここでいわれる信解もまた、前説と同じで、ゆるぎない信作用を意味し、その境地に立つが故に帰信をせられることになるであろう。尚、この種の梵文法華経は、*vaiśvāsiko dharma-dharaś ca mahyam* <sup>(15)</sup>（私の法の保持者で、信賴すべき者である）となされて、信 *śraddhā* 信解 *adhimukti* の語は使用されていない。

〔註〕

(1) 大正三四・四五三上

(2) 同 同・四五三中

(3) 同 同・四五四上

(4) 同 同・四五四中下

(5) 同 同・四五六上

(6) 同 同・四五七下～四五八上

「一者阿難若共小人共聞不足可レ信。以共多人同聞方乃可レ信。」尚四六一上には「阿難若共小乘人聞大法未足可レ信。今共大人而聞大法則可レ信也」とある。

(7) 同 同・四七九下

(8) 同 同・四七二下

(9) 同 同・四七八中

(10) 同 同・四七八中「若能離此諸見名無所得。即信解一乘。」

(11) *Sadh.* p.17

(12) *Saddharma puṇḍarīka Manuscripts round in Gilgit*, ed. by S. Watanabe, Tokyo, 1975. part II p.12

(13) 藤田宏達・「原始仏教における信の形態」(『北大文学部紀要』第六号) 九四～九五

(14) 大正三四・四八一下

(15) *Sadh.* p. 25

## 2

方便品は一乗の真実であることを顕さんとしたものだ<sup>(1)</sup>、という『義疏』は、妙法華經の「除諸菩薩衆信力堅固者」の一句について、疑を釈し二乗を斥けようと欲したものだとして、

除<sup>三</sup>諸菩薩信力堅固能信解<sup>二</sup>耳。至<sup>レ</sup>仏之時乃名<sup>三</sup>証解<sup>一</sup>。……言<sup>レ</sup>斥<sup>二</sup>三乘<sup>一</sup>者。既言<sup>二</sup>唯菩薩能信<sup>一</sup>。則顯<sup>二</sup>三乘不能<sup>レ</sup>信也。欲<sup>レ</sup>令<sup>二</sup>三乘<sup>一</sup>改<sup>二</sup>不信<sup>一</sup>以得<sup>レ</sup>信也<sup>(2)</sup>。

と、のべている。ここでの梵文法華經は、

yasya tan deśayed dharmam deśitam cāpi jñīyāt | anyatra bodhisattvebhyo adhimuktīya ye sthitāḥ ||<sup>(3)</sup>  
(その法を説き、説かれた法を理解する人は、信解に住している菩薩たち以外にはない)

となつてゐるから、ここでの信力は信解 *adhimukti* のことであるが、『義疏』もそれをうけ信力堅固者を信解となし、証解こそ仏に至る道だとなしている。ここでの証解は仏性を見聞すること、仏性は諸仏の智慧で第一義空だといふから、仏或いは仏の境地をしかと決了し把握することの意味するであらう。してみるとそれは、理解することではなくて、信解 *adhimukti* を証することであらう。それに対して菩薩は能信で二乗は不能信だといふが、この信が信解にかかわることであるのか、*śraddhā* の信であるのかは即断は出来ない。『義疏』は前述の如く「仏法大海信為<sup>二</sup>能入<sup>一</sup>」の『大智度論』の説示に立っており、「既言<sup>二</sup>唯菩薩能信<sup>一</sup>」となしているから、ここでの信、不信は *śraddhā*

嘉祥『法華義疏』における信(望月)

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

にかかわる信と理解してもよからうとは思われる。しかし、法華経の「其力所不堪」について『疏』は、

有<sub>二</sub>三種義<sub>一</sub>。一者対<sub>二</sub>前菩薩能信解<sub>一</sub>。今總序<sub>二</sub>利鈍一切声聞不能信解<sub>一</sub>。

としているから、信力堅固の時の註釈のままにうけて信解 *adhimukti* と理解したのかとも思われる。更に「舍利弗当<sub>レ</sub>知」以下の文について『義疏』は、

此文接<sub>レ</sub>上来者。上明<sub>下</sub>九道衆生不<sub>レ</sub>解<sub>二</sub>仏智<sub>一</sub>十方仏能解<sub>一</sub>。恐<sub>二</sub>一乘人自絶不<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>信受<sub>一</sub>。故今略明<sub>二</sub>權実二智<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>其生<sub>レ</sub>信。故有<sub>二</sub>此文来<sub>一</sub>也。

とのべている。一見 *sradhā* と思われる信ではあるが、梵文法華経によると *adhimukti-sampanna bhavati* であり信解であり、令其生信はふさわしくはない。しかし、妙法華経がここを「当<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>大信力<sub>一</sub>」と訳出しているために、信と理解したのではなからうか。妙法華経が方便品において *adhimukti* を信力と訳出したのは、前述の二箇所であるが、これが何故であるかは解らない。『義疏』によると、

当生大信力者。昔信<sub>二</sub>三乘一名為<sub>二</sub>小信<sub>一</sub>。今信<sub>二</sub>一乘一名為<sub>二</sub>大信<sub>一</sub>也。

として信に小信・大信の別があることを示しているから、これは方便・譬喩品で示される *nanādhimukti* (種々な信解)、信解品で示される *hinādhimukti* (劣った信解)に通ずるものであるといえよう。してみると『義疏』がここで示している信は、信解 *adhimukti* に関するものであり、それを信となしたのは『妙法華経』の訳文によるものと思われる。

三止三請の説明にふれて『義記』は、人・天・声聞・縁覚の四種は一乗を聞いても信受することが出来ないとし、その理由は、人・天は愛をおこし二乗は見をおこし、この愛・見は正観を障隔するから一乗を信受しないのだとし

て、生死の楽、有空の見等を三止した理由として挙げ、三請の理由として、疑あるが故に、過去世に善根を植えたるが故に、大衆に現在堪聞の徳あるが故にとの三を挙げ信受するとしている。<sup>(8)</sup>これによつてみると、ものの見方（見・楽・有空）に関し正観でない場合が不信受で、善根ある場合が信受だということになり、獲得した理解・境地（見解）と素直な心のあり方とで相異が出て来ることになる。これはどのようなことなのか。

三請における舍利弗の「唯願説之」の言葉について『義疏』は、

二乗能信故称「唯願」。人天堪受又称「唯願」。

とし、更に二止について、

但有「二止」者。意正主増上慢比丘不能信受<sup>(9)</sup>二故

といっているところからすると、ある程度の見解・境地を獲得した人は、その理解・境地にあるがために、増上慢 *abhinaya* をおこしているから仏語を不信受するようになるからであろう。そこで素直にして過去世に善根を植え、現在堪聞の徳ある心が肝要なこととなり、そのような心から信 *saddhā* は生ずるのであろう。

しかし、第三の請について『義疏』は、

今為「三人」故応説之。一者如「我能解故」為説。二者自我之外諸余大衆亦能信解故唯願説之。<sup>(10)</sup>

といい、更に、「今此会中。如「我等比」とは、請を釈したもので、

身子以外等取「中下根人及凡夫比」。例亦能信也。世々已曾從「仏受」化者。釈「上如「我等比」能信解」也。過去因淺尚受「仏化」。況現在因深必堪「信解」。又不「信」者少願「教者多」。<sup>(11)</sup>

とのべて、更に



嘉祥『法華義疏』における信（望月）

初二行頌「上身子与三大衆」堪能信解<sup>12</sup>。第二一行半明「身子大衆渴仰欲聞」。就初文「又三」。半行頌「身子親能」信解<sup>12</sup>。又半行以頌「大衆亦能」信解<sup>12</sup>。一行半「古況今釈」身子大衆能信解<sup>12</sup>としてゐる。このように、この三止三請に関して『義疏』は信受をいい、能信といい、信解と表現することによって説示を展開している。

これに対し、梵文法華經はこの箇所でも何度も信を語っているが、それらは常に「śraddhā」であり、一度ずつ淨信「prasāna」と信賴「pratyisya」とが意味を強めるために「śraddhā」に重ねて使用されており、妙法華經はこれらを常に敬信と訳している<sup>13</sup>。これらによってみると法華經の三止三請で語られる信はひたすらな信「śraddhā」であるが、『義疏』の理解は、仏の説示を理解しその境地に入りうるかどうかでとらえ、信解としたように思われる。

仏が一仏乗を説かんとした法華經の説示「爾時世尊。告舍利弗」以下の文について『義疏』は、「広開三顯一断」疑生信<sup>14</sup>のために説かれたものだとして、

所言別断疑生信者。則為三根人三周說法。令三疑断三解生。動執生疑則易故但有二説。断疑生信則難故有三周説也<sup>14</sup>。

としているが、これによると信は疑に対するもので、三周説法は三疑を断じ三解を生じしめるものだというから、信はまた正しいものを信じ領解に至るべき入り口ととらえるのであろうかと思われる。

五千起去の説示に先き立つ「汝今諦聴」のところで、『義疏』は、諦聴ということは、聞慧を生ぜしめ、善思というのは思慧を生ぜしめ、念之というのは修慧を生ぜしめよということだとして慧に立点をおいた説示を展開している<sup>15</sup>のもこのためであらう。

しかして、五千起去の人に關し妙法華經が、「我今此衆無復枝葉<sup>二</sup>。純有<sup>一</sup>貞實<sup>二</sup>。舍利弗。如是増上慢人。退亦佳矣<sup>一</sup>」としている箇所について『義疏』は、退亦佳としたのは、下根の五千人の徒は住すれば二損あり、去れば兩益ありとし、その兩益は、一乗を聞かなければ現在に謗法の罪を起さないから未來に苦の報いを招かないこと、今までの説示を聞くことによって未來の信解をうるための因を結べるからだとした上で、今まで小乗教をうけて、今、法華經を聞いて信解をうる者と、得ないものとがあるのは何故かと質問を立て、

① 始習<sup>二</sup>學大乘<sup>一</sup>終亦聞<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>。此人懸<sup>レ</sup>信

② 始習<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>中志<sup>二</sup>斯意<sup>一</sup>。故初為<sup>レ</sup>其説<sup>レ</sup>小。小心稍改故終為<sup>レ</sup>説<sup>レ</sup>大。此人聞<sup>二</sup>法華<sup>一</sup>亦信。

③ 本學<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>而後聞<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>便退取<sup>レ</sup>小。…聞<sup>二</sup>法華<sup>一</sup>亦有<sup>下</sup>成<sup>二</sup>羅漢<sup>一</sup>者<sup>上</sup>。如<sup>レ</sup>此之人聞<sup>レ</sup>大亦信。

④ 有<sup>下</sup>始學<sup>二</sup>小乘<sup>一</sup>而終聞<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>大<sup>一</sup>。此人多不<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>信。以下其習<sup>二</sup>小乘<sup>一</sup>日久<sup>上</sup>。若聞<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>乖<sup>二</sup>其本心<sup>一</sup>故不<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>信也。<sup>(16)</sup>

としている。これによると大乘を信ぜられる者は、かつて大乘を習學し、習い、學したことのある者で、始めに小乗を學しそれが長く続いたものは信ぜられないということになるから、ここでの信・不信はその教えを理解出来るかどうかの前提の上に立っていると理解をすることが出来る。

この五千起去人にむける「無復枝葉。純有貞實」に關する梵文法華經は、*nīpalāvā me Śāriputra paśeḍ apagata-phalgūḥ śradhā-sāre prāṇīḥ | sādhu Śāriputrāṭeṣāṃ abhimānikāṇāṃ ato 'pakramāṇaṃ* <sup>(17)</sup> (舍利弗よ、私の集會から不用な者、無益な者は去って行って、すべての信の核心において立つもののみとなった。舍利弗よ、これら増上慢の者が出ていったことはよいことだ)とのべているから、「純有貞實」といわれたのは信の核心 *śradhā-sāra* をもつ人、しっかりした信をもっている人のことであり、それのない人は不用無益な者で増上慢の者ということになる。その点

からすると、『義疏』が信不信を理解にからめてとらえようとしたのとは異り、信不信は増上慢の心とのつながりであらわれていることを示している。

しかし『義疏』は妙法華経の「舍利弗。如是妙法」以下の文に關して、五千起去後の残った人々は、淨器なれば妙法を授けられることを明したものだとして、「若能信<sup>(18)</sup>一実三權<sup>(19)</sup>則是得非<sup>(20)</sup>失。如其不<sup>(21)</sup>信則是失非<sup>(22)</sup>得」とし、信受奉持を勧めたものだとしているが、ここでいう信は梵文法華経が示す *śraddhā* の信かと思われる使用を示している。<sup>(19)</sup> 即ち、梵文法華経は、妙法華経の「汝等當<sup>(23)</sup>信<sup>(24)</sup>仏之所説言不<sup>(25)</sup>虛妄<sup>(26)</sup>」<sup>(27)</sup>「若有<sup>(28)</sup>比丘実得<sup>(29)</sup>阿羅漢<sup>(30)</sup>。若不<sup>(31)</sup>信<sup>(32)</sup>此法<sup>(33)</sup>。無<sup>(34)</sup>有<sup>(35)</sup>是<sup>(36)</sup>処<sup>(37)</sup>」<sup>(38)</sup>「汝等當<sup>(39)</sup>一心信<sup>(40)</sup>解<sup>(41)</sup>受<sup>(42)</sup>持<sup>(43)</sup>仏語<sup>(44)</sup>」<sup>(45)</sup>について、それぞれ *śraddadhata me Śāriputra bhūta-vādy aham asmi tathā-vādy aham asmy ananyathā-vādy aham asmi* <sup>(46)</sup>（舍利弗よ、私は信ぜよ、私は眞実を語るものであり、ありのままに語るものであり、變らぬものを語るものであり）<sup>(47)</sup> *asthānam etac Cāriputrānavakāśo yad bhikṣur arhan kṣiṇāravah saṃmukhibhūte tathāgata imaṃ dharmam śrutvā na śraddadhāt<sup>(48)</sup>*（舍利弗よ、煩惱を尽した阿羅漢の比丘らが、如来の面前でこの法を聞いて信じないという<sup>(49)</sup>ことは不要であり、あり得ない）<sup>(50)</sup> *imeṣu buddha-dharme-su śraddadhāvān me Śāriputra patiyatavakapayata<sup>(51)</sup>*（この仏陀の法を信ぜよ、舍利弗よ、私を信ぜよ、信頼せよ）<sup>(52)</sup>と示しているから、仏或は仏の言葉、仏の法に対する信として *śraddhā* すべきであることを明示している。それ故にこそ法華経の信をうけて『義疏』は信受奉持を勧めたのだとしたのであり、その信は *śraddhā* でなければならぬ。

法華経の諸仏が一仏乘を説き、我も今如是と語る段をうけて『義疏』が、  
若不<sup>(53)</sup>信<sup>(54)</sup>釈迦之言<sup>(55)</sup>則違<sup>(56)</sup>三世仏教<sup>(57)</sup>。罪之太也。若信<sup>(58)</sup>釈迦之言<sup>(59)</sup>則信<sup>(60)</sup>三世仏説<sup>(61)</sup>。則福之深也。為<sup>(62)</sup>明<sup>(63)</sup>勸信<sup>(64)</sup>故弁<sup>(65)</sup>

順同一也。<sup>(23)</sup>

とし、五濁の惡世に關し、

次明<sup>三</sup>五濁方便有<sup>レ</sup>三。權實有無皎然可<sup>レ</sup>信。如<sup>三</sup>其不信即是惡人<sup>一</sup>。<sup>(24)</sup>

とし、更に、凡夫は羅漢を得ずして自ら究竟といい、聖人は羅漢を得て自ら究竟という、兩人はどこが異なるのかとの問を挙げ、兩人が法華を聞かない時はいう事は同じだとし、

若聞<sup>三</sup>法華二則五千凡夫不<sup>レ</sup>生<sup>三</sup>信受<sup>一</sup>。聖人則生<sup>レ</sup>信。<sup>(25)</sup>

として、法華を信じない者は羅漢に非ずだとし仏滅度の後には人法の兩縁に会わないので、その時の羅漢は一乘を信ぜられないで、三界外の淨土の中に生じ、余仏に会い法華經を聞いて決定するのだとしている。この淨土の中で云々の『義疏』の意見は問題があるとしても、この書がここで示した信のあり方は明白に知りうる事が出来る。

しかして長行末尾の「汝等当一心信解」の前掲の句について、『義疏』は勸信奉行門だとし、早く須く信受すべしと勸信したものだとしながらも、妙法華經の信解の語によって、法の權實と人の真偽とを明すこと既に竟りぬれば、物を勧めて信解し受持せしむ、としている。<sup>(26)</sup> 前掲のように、この梵文は *śraddhā* であり、勸信そのものであるのに、『義疏』が信をすすめたものだというながら、「勸物信解」となしたのは何故であろうか、疑問に思われる。

そして偈に入り、「比丘比丘尼 有<sup>レ</sup>慢<sup>二</sup>増上慢<sup>一</sup> 優婆塞我慢 優婆夷不信<sup>一</sup>」以下の文を注釈して『義疏』は、

優婆夷不信者。然四衆通是不<sup>レ</sup>信<sup>三</sup>大乘<sup>一</sup>。就<sup>三</sup>不信中<sup>一</sup>更開<sup>レ</sup>三。出家二衆則有<sup>三</sup>増上慢<sup>一</sup>故不<sup>レ</sup>信。優婆塞既是丈夫。

自謂<sup>三</sup>雄幹<sup>一</sup>決斷守<sup>レ</sup>志。我從來已信<sup>三</sup>道理羅漢究竟<sup>一</sup>。今何容<sup>レ</sup>改<sup>レ</sup>志。故稱<sup>三</sup>我慢<sup>一</sup>。次既是女人。更無<sup>三</sup>余義<sup>一</sup>直稱<sup>三</sup>不信<sup>一</sup>。<sup>(27)</sup>

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

として、一乗不信は増上慢・我慢によるものであると、法華經の説示をうけとめている。この増上慢・我慢は *abhi-māna* のことであり、梵文法華經によると、*abhimāna* をおこした比丘丘尼優婆塞優婆夷らの不信の者、とされているから、<sup>(28)</sup> 不信 *a-straddha* は増上慢・我慢 *abhimāna* によっておこされることになるであろう。そして『義疏』もそのことをうけとめていたと思われる。

しかして、この増上慢・我慢に相反する心のあり方は柔軟であろうが、『義疏』は『大智度論』の「是大乘法海信為三能入二智為三能度」の句を引用して、

柔軟者。有<sub>二</sub>無所得信心<sub>一</sub>順<sub>二</sub>從諸仏<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>違大乘<sub>二</sub>。如<sub>二</sub>濕牛皮<sub>一</sub>易<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>屈折<sub>一</sub>。利根者。信為其始<sub>二</sub>慧為其終<sub>一</sub>。略舉<sub>二</sub>五根之初後<sub>一</sub><sup>(29)</sup>

と説明している。すなわち、無所得の信心、素直に純粹に何の先入意識もなく仏の教えをそのままうけとめて信じ順うことが、一乗をうけとめる道であり、その信があつてこそ仏慧に入る道がひらかれることを意味しているであろう。そこで『義疏』は、以<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>習因<sub>一</sub>值<sub>二</sub>仏菩薩<sub>一</sub>。聞<sub>レ</sub>說大乘一生一念無所得信<sub>一</sub>。此無所得信は仏道種子<sup>(30)</sup>という。人天の善根に二あり、一が習因で二が報因だといひ、報因は人天の身を感じるものだが、その時、前生に仏に値ひ法華經を聞くという習因がなければならず、この習因あるがために一念の無所得の信が生ずるのだということになる。

妙法華經は「舍利弗当<sub>レ</sub>知 鈍根小智人 著<sub>レ</sub>相憍慢者 不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>是法<sub>一</sub>」としているが、『義疏』はこれを注釈して、これは機なき四の失を示したもので、その四の一は三に因つて一を悟るを知らざる故に鈍根と名け、二は二乗の法を染うを称して小智となし、三は小教を封執するを名けて著相とし、四は小の究竟を保して一乗を信ぜざるを名け

て憍慢とす<sup>(31)</sup>としている。ここでの憍慢は梵文法華經によると、

duḥśraddadhaṃ etu bhaviṣyate 'dya nimitta-saṃjñiniha bāla-buddhinām | adhimāna-prāptāna avidvas-unāṃ ime tu śroṣyanti hi bodhisattvāḥ<sup>(32)</sup> ||

(今、表相の觀念だけで、愚かで、無知で、増上慢となったものは、信じ難いであろう。しかし実に、菩薩たちは聞くであろうし)

となっているから、それは adhimāna のことであり、増上慢をはなれるのが信への道だという前の説示をうけたものであることを示している。それば、信 śraddhā はひたすらな、素直な心からのもので仏説(一乗)に対するものであるから、「衆生必能信受無謗法之畏<sup>(33)</sup>」といわれるのであろう。

しかし、一乗は未曾有の説示であるがために信じ難いものであった。それがために法華經は「如三世諸仏」以降も、「歎法令信物信受故須稱歎」の言葉をくりひろげ、勸信を説くことになったとしている。

〔註〕

- (1) 大正三四・四八二中「將欲顯一乘為真実」
- (2) 同 同・四八九下
- (3) Saḍḍh. p. 31
- (4) 大正三四・四八九下
- (5) 同 同・四九〇上中
- (6) 同 同・四九〇中
- (7) 同 同・四九三中には「法説令改小信大。謂發菩提心。」とあるから、ここでは菩提心を発すためのものであり、その意味では、ここでの信は信解 adhimukti であろう。

嘉祥『法華義疏』における信(望月)

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

- (8) 同 同 ・ 四九一上
- (9) 同 同 ・ 四九二上
- (10) 同 同 ・ 四九二中
- (11) 同 同 ・ 同
- (12) 同 同 ・ 同
- (13) 拙著『法華經における信の研究序説』一九五〇一九七参照
- (14) 大正三四・四九二下
- (15) 同 同 ・ 四九三中「諦聴令レ生聞慧。善思令レ生思慧。念之令レ生修慧」
- (16) 同 三四・四九三下～四九四中
- (17) Sath. p.39
- (18) 大正三四・四九四中
- (19) Sath. p.39 [Śraddadhata me Śariputra]
- (20) Sath. p.39
- (21) 同 p.43
- (22) 同 p.44
- (23) 大正三四・四九六下
- (24) 同 同 ・ 四九七下
- (25) 同 同 ・ 四九八中
- (26) 同 三四・四九八下「今明法之樞要人之真偽一既竟。勸物信解受持」
- (27) 同 同 ・ 四九九上中
- (28) Sath. p.44
- (29) 大正三四・五〇一中
- (30) 同 同 ・ 五〇五中
- (31) 同 同 ・ 五二〇中

(32) Sath. p.57

(33) 大正三四・五一〇中

(34) 同 同・同下

3

譬喩品は舍利弗が一仏乗の説示を領解したことを述べるのにはじまっているといわれるが、『義疏』は諸経が得道するに領解（悟）を述べないのに法華経が領解を語るのは、

小乗之人而信<sup>二</sup>大法<sup>一</sup>雖<sup>レ</sup>言<sup>三</sup>已解<sup>一</sup>容<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>僻謬<sup>一</sup>。<sup>(1)</sup>

であるから、自ら述べて仏の印定を請おうとするのだとしている。これによってみると、領解とは舍利弗が一仏乗を理解しどう受けとめて心の中に把握しているかということであろう。

譬喩品の冒頭の説示について『義疏』は、内心の歡喜と外形の敬をのべたとし、

内心歡喜者歡喜從<sup>二</sup>信解<sup>一</sup>而發故示<sup>二</sup>於喜貌<sup>一</sup>以表<sup>二</sup>信解<sup>一</sup>。<sup>(2)</sup>

と述べ、歡喜は信解より発るものだとしている。舍利弗は昔の疑悔、今の疑悔が除かれたが故に歡喜したというから、一仏乗に対する信解がその底にあることになるであろう。ここで『義疏』が信解とはどのようなことなのかを、どう理解しているかは解らない。

しかし、『義疏』は、舍利弗に対する受記が何故行なわれたのかについて六義ありとし、その第一の理由として、舍利弗が方便品の一仏乗を聞いて得た喜びを語ったことをあげ、

証<sup>二</sup>其所述信解是実<sup>一</sup>。解若不<sup>レ</sup>実則不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>記。<sup>(3)</sup>

嘉祥『法華義疏』における信（望月）



としているから、信解とは一仏乗を聞いて得た心の境地、或は領解といったことかと思われる。そして六義中の第三について、

用此引物。明下有信心<sup>③</sup>故便得受記<sup>④</sup>者。欲得受記宜生信心<sup>⑤</sup>。

としているから、受記を得るためには一仏乗への信解が必要であり、信解のためには信心を生じなければならないことになるであろう。それ故、天竜八部等が舍利弗への授記を見て歡喜したことは、舍利弗の得記をもって彼等も信を成ずることになるからだとしている。

『義疏』が華光如来の名号について、華は即ち法華で、光は信解をいう、境智合目するが故に華光と号すとしており、凡夫が初めて聞いても領解するのに羅漢（二乗）が悟らないのは、二乗には「究竟」があるからで凡夫にはこれがないから、初めて聞いただけでも悟るのだとし、

三毒輕重。則聖勝於凡<sup>⑥</sup>。若信二乗<sup>⑦</sup>難易則凡勝於聖<sup>⑧</sup>。

としているが、ここでの信は素直にひたすらに信ずることで *saddhā* であり、信解は領解の意であろう。領解だとすれば、それは信によって到達し得たゆるぎない境地に立つことを意味するであろう。

しかして、三車火宅の喩に關して、諸子が父の提示した珍玩の物を欲して「心各勇銳」に火宅を出たのは、

今明機信教。既起信心<sup>⑨</sup>即欲修行<sup>⑩</sup>義言勇銳<sup>⑪</sup>也。勇者募（慕）進也。銳者利也。互相推排者。前既有信心<sup>⑫</sup>。今明慇懃精進<sup>⑬</sup>也。

だとするから、信ずる心は修行・精進に結びつくものとなしているのであろう。

そして、三車火宅の喩を語り終った仏は、舍利弗にむかって声聞・緣覺・大乘の別を語るが、その中の「從仏世尊

聞法信受」の句について『義疏』は、これは、

明<sup>(9)</sup>三外縁<sup>二</sup>也。信受者因縁具足故云聞法信受<sup>二</sup>也。

としているが、この場合、外縁に対する内縁は、この前の句の「内有智性」をいうというから、心の内のものと外から教えられた仏の教えとが相合して信受するのだとなろうか。梵文法華經によると、

te tañagatasya lokapitṛ abhiśraddadhanti | abhiśraddadhivā ca tañagata-sāsane……<sup>(10)</sup>

(彼等は世間の父である如来を信ずる。信じて如来の教誡に……)

とされ、信受の語にあたるものは śraddhā であることを示している。そして梵文法華經は前の文に続いて、' abhi-  
niyanta udyogam apudyante (専心し努力しよう) としているから、この信受は仏の言葉のままにうけとめ、精進することを示している。三界を出でるには仏の言葉を信受することがなければならぬからであらうが、この長行をうけた偈頌の中の「諸子聞説」以下についても『義疏』は信受して出宅したことを示している。

されば『義疏』は梵文法華經の九一偈にあたる「汝等若能 信受是語」は勸信したものだとし、一〇五偈にあたる「汝舍利弗 我此法印」以降についても、誠勸したものだとしているから、<sup>(11)</sup> 信を勧めるという理解をしたとうけとめることが出来る。しかしその信は、

我此法印者。以<sup>レ</sup>理為<sup>レ</sup>印。謂文与<sup>レ</sup>理相応則<sup>二</sup>信受<sup>一</sup>。文乖<sup>二</sup>此理<sup>一</sup>則不<sup>レ</sup>應<sup>二</sup>信<sup>一</sup>。<sup>(12)</sup>

としているから、理に合うものでなければ信すべきでないということになり、信は仏なる絶対者、仏の教え等の真理そのものに対してのものということになり、仏教の伝統的あり方と同じあり方となるであらう。

法華經の「以信得入」の信は ete 'pi śraddhāya mamāiva yānti pratyātmiṇaṁ jñānu na cāiva vidyate<sup>(13)</sup>

嘉祥『法華義疏』における信(望月)

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

等は私への信によって入るのであり、各自の智は見られない）のように *saddhā* の信を意味するのであるが、『義疏』はこれについて、二乗の断常の心は深き不断常の法を悟ること能わず、但仰いで信ずることを得るのみとして、信ぜられない五人の人を挙げてゐる。五人とは憍慢の人、懈怠の人、我見に計する人、凡夫の浅識で世俗の経書を学し至極を信じない人、五欲に著し小楽に著し大楽を忘れる人であるから、素直に仏の言葉をうけとめることの出来ない人々のことであらう。しかしてこれによってみると、信は正なるもの真理なるものに対してあるべきものであるが、その真理を理解することの出来ないものが只ひたすらに素直に信ずるという行為に入るべきことになるであらう。そして信じたものが理教であるが故に、「信必有深福<sup>(18)</sup>」といわれる。

しかして、一三五偈にあたる「告舍利弗 謗斯経者」に關して『義疏』は、五逆破戒の人であっても法華経を信じ善友に値えば作仏することが出来、善友に会えない人は信ずといえども地獄は免れず、同じように持戒の人でも法華経を信ぜられなければ地獄に入る、としてゐるから、<sup>(16)</sup> 信ずるということが全てとして捉らえられているわけでもない。信じた上で善友に会うための努力が肝要だということになるであらう。

〔註〕

- (1) 大正三四・五一二上
- (2) 同 同・五一二中
- (3) 同 同・五一六下
- (4) 同 同・同
- (5) 同 同・同
- (6) 同 同・五一七中
- (7) 同 同・五一八中

- (8) 同 同 ・ 五二六上
- (9) 同 同 ・ 五三一上
- (10) Sach. p.80
- (11) 大正三四・五三九下
- (12) 同 同 ・ 五四〇下
- (13) Sach. p.93
- (14) 大正三四・五四一上
- (15) 同 同 ・ 五四一中
- (16) 同 同 ・ 五四二上

4

信解品を注釈した『義疏』は、冒頭で信解について来意、积名、出体、信解相、信解位、同異の六門にわかつて、詳細な論述を展開しているが、その中で来意、积名門を中心に信解に言及している。それによると先ず来意門で、方便品の「得<sub>レ</sub>阿羅漢<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>信<sub>三</sub>此法<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>是处<sub>一</sub>」の句を引いて、もし爾らば初めの法説を聞いて領解すべきであるのに譬喩を待つて信解するのは何故か、との質問をたて、

経言<sub>三</sub>必信<sub>一</sub>者。蓋據<sub>三</sub>始終<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>言耳。不<sub>レ</sub>言<sub>三</sub>初法説即能信解<sub>一</sub>。又中根之人初聞<sub>三</sub>法説<sub>一</sub>。虚心已信。但由<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>解故至<sub>三</sub>譬喩<sub>一</sub>方得<sub>三</sub>分明<sub>一</sub>。<sup>(1)</sup>

と述べている。前記の方便品の句の信に関する梵文法華経は、*imam dharmaṃ śrūtvā na śraddadhāt* <sup>(2)</sup>この法門を聴いて信じない（ということは不要であり得ない）とされ、信は *śraddhā* であるが、『義疏』はこの信じないということとはあり得ないの言葉をうけて、信解の語をつかい中根の人は虚心に信じて、それ以下の人は未解であるから譬

喩が必要なのだとしてゐることになる。そして未解というところを見ると信解を領解・理解することの意に捉らえてゐるように思われる。

釈名門になると、信解の名には離と合とがあり、離に三義、合に二義ありとする。要をとってこれをのべると次の如くである。

一、疑を除くを信といい、執を破するを解という。信は決定を旨とするから、三を権、一を実と信すること。解は了悟を義とするから、三はこれ無なりと解り、一を有と悟ること。

二、信は不信より起り、解は不解より生ず。三権一実を信じない不信の心が改まり、三は権、一は実なりと信ずるのが信。又、三を権、一を実と信してもその所以を解らず悟らない心が改まり、三権一実を悟り解ることが解。故に信は初に在り解はその後にあり。解浅きが故に信と名づけ、信深きが故に解と名づく。

三、信は邪見を破し、解は無明を破す。これには四種あり、①鈍根正見の人、信じて解らず、虚心に信受すとも未だ解ることが出来ない②利根邪見の人、解って信ぜず③正見利根の人、亦信じ亦解る④鈍根邪見の人、信ぜず解らず。

というのであり、更に合して信解を注釈し、次の二義を挙げている。

1、上に所対あり。解に見解、信解の二種あり、菩薩の如く、師に憑る義少く理を見る情多いのが見解、声聞のごとく、師に憑る義多く理を見る情少いのが信解。

2、下に形どる所あり。信は決定を義とす。仏に因って解を得たりと雖も、解心堅明なり、理必ず爾りという。凡夫の悠々の解に非ず。

これらは信解を信と解とにわかし、信は仏の説示をそのまま疑いなく信ずるもので、解は仏の教説を信ずる上に立ち解り悟るもので了悟、領解するものであり、この両者は、「即信在『其初』解在『其後』……解淺故名『信』……信深故名『解』」というような関係にあることを示している。

出体門にては、『雜阿毘曇心論』と『成実論』との信・解の解釈を紹介した上で、心あって教と異体或は一体と見るはこれは一異の執見であり信解の体ではないとし、信解相門にて、信解と言うは經の本宗を尋ぬべしとし、方便品の「諸法從本來常自寂滅相」を引いて、一、三の區別はなく、一、三両つながら捨て權實並に除いて、心に所依なければ信解と名くのだと、執着を除き空（無執着）に処すべきだという有無の論を展開している。そして信解の位門では小乗を破して大乘を信ずる廻小入大は十信の位の初心だとし、同異門では舍利弗・迦葉、上中下根等の七異のあることをのべているが、その七異に関し上根の領解、中根の領解、下根の領解と表現しているから、信解を領解ととらえた上のことと思われる。

このような『義疏』の立場を見ると、信解を信と解とにわかし、三宝を信ずる信と、仏の教説を了解するとの立場をとりながらも、領解は信じて解すというような表現をみると、信解は信ずるというあり方の上において成立するものとして、信解を領解・理解というあり方としてとらえていたように一応は見る事が出来るようである。

このあり方は信解品一品の立場を注釈して『義疏』が、  
品開為<sup>①</sup>。初經家序<sup>②</sup>其得解之相。第二発<sup>③</sup>言自述<sup>④</sup>領解<sup>⑤</sup>。

としていることからあきらかであると思われるが、「以<sup>⑥</sup>解由<sup>⑦</sup>仏得<sup>⑧</sup>故歎<sup>⑨</sup>仏恩<sup>⑩</sup>又良由<sup>⑪</sup>領解<sup>⑫</sup>方識<sup>⑬</sup>仏恩<sup>⑭</sup>故歎<sup>⑮</sup>仏恩<sup>⑯</sup>深<sup>⑰</sup>以<sup>⑱</sup>成<sup>⑲</sup>領解<sup>⑳</sup>」<sup>㉑</sup>としている。領解は仏の力によって得られるというのは、信の上に領解（信解）が成立すると見る

からであらう。

そして『義疏』は窮子が長者の家に至り門の側に住立したとの妙法華經によって、

未<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>大機<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>堪<sup>レ</sup>受<sup>二</sup>大教<sup>一</sup>如<sup>二</sup>門側<sup>一</sup>。……始未<sup>二</sup>信受<sup>一</sup>如<sup>二</sup>門側<sup>一</sup>（6）

としているから、法を受け信ぜられないという型で信受が使用されている。そして、信受せられない理由を、妙法華經の「此必定死」にからめて、

教大機小乖<sup>二</sup>其本情<sup>一</sup>。心生<sup>二</sup>不信<sup>一</sup>則起<sup>二</sup>誹謗<sup>一</sup>斷<sup>二</sup>於慧命<sup>一</sup>（7）

として、機根が小なるために不信となるのだとし、この機の小なるが「志意下劣」とし、志意下劣の故にこそ長者は窮子のために使者を遣わしたのだ、として、更に、昔日に本大乘の願行ありしに、遂に大法をうけず小乗を樂い、大乘を信ぜず小乗を信じるようになってしまったことを愍んでいるのだとしている（8）。そしてこの志意下劣は梵文法華經によると hinadhimukti とせられているから、大乘を信じないのは下劣な信解にとどまっているからだということになるであらう。したがって窮子がなれて長者の家に出入自在になったことを示す「心相体信」について『義疏』は、大機が漸く発し大教を聞くに堪えたるためであるとしている（9）。これは父子の心が信じあえたということであるが更に、子の心が大乘を求めようとする大いなる心の境地にむかったということでもあらう。

されば『義疏』は「今日世尊」で始まる語句についての「我等於中」以下は信受に合するのだとしている（10）。

そして偈の「長者知子 愚癡狭劣 不信我言 不信是父」をうけて、

不信我言者不信実教也。不信是父者不信実身也（11）

と称するから、信とは真実なるものに対するものであることがわかる。この妙法華經に対する梵文法華經は、

na śraddadhi mahyam imāṃ vibhūṣitāṃ pītā mamāyaṇ ti na cāpi śraddadhiḥ<sup>(2)</sup>

この榮華が自分のものと信ぜず、これは自分の父親であると信じない)

としているから、この信はśraddhāが示す信でもある。しかして梵文法華経は、信じない理由を、劣った信解<sup>hin-</sup>adhimuktiにおおるからだとしているから、信が正しくなされるためには、正しい信解が求められることを示しているとなすことが出来るであろう。妙法華経は、この劣った信解を、愚癡狭劣と訳している。

更に見宝塔品の注釈を見ると、六難に関して『義疏』は、「有<sup>三</sup>六種人<sup>二</sup>不信<sup>一</sup>法華」として、(1)五欲に貪著し小衆を見て大衆を忘れるが故に法華を信ぜず、(2)外道の人は諸見に執着し離見の法を受けず、(3)小乗の人は權に執じ実に迷って一乗を信ぜず、(4)この経はこれ無常の教なりと執する人は、法華の常を聞いて信受を生ぜず、(5)この経はこれ覆相の常と執著し、顯了の常を説くを聞くも信受を生ぜず、(6)有所得の人この経は決定してこれ常なりと執著し、非常非無常、不三不一、無依無得なりと説くを聞いて信受を生ぜず、とのべて、これ故に「古今南北信解者少」<sup>(13)</sup>と結んでいる。

先の信解の注釈における『義疏』の、疑を除くが信、執を破するが解、信は不信より起り、解は不解より生ず、信は邪見を破し、解は無明を破す等々の文によるに、今のここでの不信法華の六種人は、信じないということで挙げられているようにも思われるが、実は執を破し、不解を破し、無明を破すということに重点がおかれているように思われる。それ故にこそ、古今南北信解者少と信解の語で結ばれたのではなからうか。



〔註〕

- (1) 大正三四・五四二中
- (2) Sadh. p. 43
- (3) 大正三四・五四二中～五四三上
- (4) 同 同 ・五四三下～五四四上
- (5) 同 同 ・五四四上
- (6) 同 同 ・五四七中
- (7) 同 同 ・五四八下
- (8) 同 同 ・五四九上～下
- (9) 同 同 ・五五一中
- (10) 同 同 ・五五四上
- (11) 同 同 ・五五五下
- (12) Sadh. p. 113
- (13) 大正三四・五九一上～中

5

従地涌出品の来る所以を、『義疏』はその冒頭で挙げているが、その中の一つに、

将レ説<sub>レ</sub>壽量<sub>一</sub>。恐<sub>レ</sub>物不信受<sub>一</sub>故<sub>①</sub>

というのがある。これは如来壽量を信ぜよというところに法華經の願目があることを説こうとしたものと思われる。

地涌の菩薩が出現したことにふれて『義疏』は、地涌の菩薩の涌出を明したのは能化の壽量を開くためであり、四大菩薩らの問訊することは衆生の度し易きことを明すためだとして、

謂所化信受。即久已成仏衆生久已信受。此二是緣教感応。<sup>(2)</sup>

としている。すなわち、如来寿量は教門であり、正しき教門あるが故に衆生はその縁により信受以外に道のないことを示したものであらうから、ここでの信受は信 *śraddhā* の意と思われる。

それ故、如来寿量品の注釈において『義疏』は、この品の来意門として、

所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>此品来<sub>一</sub>者明<sub>二</sub>身権身実<sub>一</sub>有<sub>二</sub>四章<sub>一</sub>。今是第四広開<sub>二</sub>身権身実<sub>一</sub>断<sub>レ</sub>疑生<sub>レ</sub>信也。<sup>(3)</sup>

とのべ、如来寿量を信ぜさせるために、この品が説かれたことを明示している。

妙法華経の如来寿量品は、「汝等当<sub>レ</sub>信<sub>レ</sub>解如来誠諦之語」と三度びくり返しているが、ここで信解となされているのは、梵文法華経によると *avakalpayadhvam me kula-putrā abhīśraddadhnavan tathāgatasya bhūtaṃ vācan vyāharataḥ* <sup>(4)</sup> (善男子よ、如来の真実の言葉を信用し、信じ、頼るべし) であるから、それは信解の訳が示す意味ではなく、信じ、まかせ切ってしまうということであるから、『義疏』が示す「断疑生信」の注釈がふさわしく、

今顯開<sub>二</sub>於寿量<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>執近情難<sub>レ</sub>傾遠寿難<sub>レ</sub>信示<sub>二</sub>悟物<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>漸故<sup>(5)</sup>

というように、如来寿量は難信なことであるから、涌出を説き、仏語として信を強調することになったというのである。そして、この信もまさしく *śraddhā* の信であると思われ。しかし、『義疏』は身権身実について、これを明すに一品半の経あり、勸信門・正説門・得益門・称歎門・格量門の五門ありとし、

深法難<sub>レ</sub>受。前須<sub>二</sub>勸信<sub>一</sub>。勸信既竟次為<sub>二</sub>広説<sub>レ</sub>法。説法応<sub>レ</sub>機時衆得<sub>二</sub>道疑除<sub>レ</sub>領解。是故称歎。信解者福德智慧無<sub>レ</sub>辺。所以格量。<sup>(6)</sup>

とのべて、更に勸信門について、

嘉祥『法華義疏』における信（望月）

初門又三。一正勸信。二大衆受旨。三者誠聽。勸信解者勸始行者令信。深悟者令解。又令始信而終解。又今說法身唯仏証解。除仏已還皆是信解也。如來誠諦之語者出所信解也。

とのべている。これによってみると、仏語を信ずることを勧め、衆が信ずるようになった時に正法を説き、領解せしめ、そこから誠聴が生ずることになるであろう。そして如來の誠諦の語とは信解する所を出す、となしているから、『義疏』が如來寿命品の冒頭の語から得たものは、信 *śraddhā* ではなく、『妙法華經』の表現通り信解 *adhimukti* ということであり、信から領解（信解）にすむものとしての理解であり、信解は領解したものをしかととらえておくといった意味あいであらえていると見ることが出来る。これには分別功德品における一念信解の信解も関しているであろう。

『義疏』が、菩薩の仏慧に悟入するについて三根を分つとし、從地涌出品の「始見我身聞我所説」。即皆信受入如來慧をもつて、上根だとしているのも、分別功德品での弥勒が疑を除いたことを領解したとするのも、このような事情によると思われる。

しかして一念信解を説く段の注釈の中で、『義疏』は、

但舉五度不<sub>レ</sub>舉三波若<sub>一</sub>者信<sub>二</sub>解<sub>一</sub>壽長<sub>一</sub>。此心即是般若。不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>還以<sub>三</sub>波若<sub>一</sub>格量般若也。又般若即是仏壽照境之義。名三平等大慧<sub>一</sub>。

としている。如來寿命に對する信解こそ般若波羅蜜で、仏壽照境の義で、平等大慧だという時、ここでも信解は信→信解の型の上で、領解したものをしかととらえているものとして理解されていることを示しているであろう。

妙法華經の一念信解は、梵文法華經によると *eka-cittotpādikāpy adhimuktīr utpāditābhiśraddadhānatā vā-*

(6) *ktā* (一度でも心をおこし、信解を生じ、信をなしたとしよう) となされているから、それは信 *śraddhā* と信解 *adhimu-*  
*ktā* にかかわるのであるが、如来寿量品が *abhiśraddhā* をもって信解と訳出していたこともあって、一念信解の信  
 解も同様に理解し、更にこれを信 → 信解という型でとらえて、かく論を展開したものと思われる。

[註]

- (1) 大正三四・五九九中
- (2) 同 同 ・六〇〇上
- (3) 同 同 ・六〇二中
- (4) *Sadh.* p.315
- (5) 大正三四・六〇二下
- (6) 同 同 ・六〇三下
- (7) 同 同 ・六一二上
- (8) 同 同 ・六一二上
- (9) *Sadh.* p.332

# 從地涌出

——法華經神話の世界——

高橋堯昭

法華經は、実にユニークな經典である。そして、その教義を表現する為に、数多くのドラマティックな場面がある。例えば、白毫相や長く出した舌根から光が出たり、大地が割れて宝塔や、黄金色の菩薩達が涌現したりする。それぞれ法華經の重要な思想を表現する為のものである。「光」の問題については、私は再三諸誌で論及して来たから、今回は「地涌」について考えてみたい。共に数多くのガンダーラ探訪の際、人影絶えたタレリー・ジャマールガリ・メハサンダ等の仏塔前や、僧院趾に坐り込み、又、レストハウスの粗末なベットに寝て、天井のヤモリを眺めつつ考えた幾つかの可能性を、ここに「試論」として示し、先学の批判と、アドバイスを仰ぐものである。



釈尊が出家を決意して宮殿を出る時、愛馬カンタカの「蹄」の音で警護の人が目をさまし、出城を妨げられることがあってはと、四天王や、夜叉が馬の足を支えたとある。

即ち、經典には次の如き表現がある。

- 1、四天王捧承馬足、梵王帝釈開示宝路（方广大莊嚴經出家品大正3—五七五下）
- 2、無量乾闥婆衆衆鳩槃荼衆諸龍夜叉……速行莫往上虛空中（仏本行集經第十七捨官出家品大正3—七三二下—七三三上）

從地涌出（高橋）

從地涌出（高橋）

3、天帝毘沙門天王而在前進…本性明冥悉以空虛（普曜經第四出家品第十二大正3—五〇七中）

4、すると夜叉たちはお辞儀をして身体をかめながら、その下脛を金の腕環で飾りあげた蓮華のような手の先を（悦びに）震わせながら差し出して、その手で駿馬の蓮花のような（四つの）蹄を（大地につかぬよう）持ちあげた（ブッダチャリター大乘仏典13原実訳）

5、四神來捧<sup>レ</sup>足、潛密寂無声（仏所行讚出城品第五大正4—一〇中）

6、四神接<sup>レ</sup>手足、命脚不著地…諸天鬼神積梵四天、皆衆導從、蓋於虛空（修業本起經出家品第五大正3—四六八上）

7、四種鬼神欲令速疾接<sup>レ</sup>手足甚使精良、四王躬自在前而導（仏本行經出家品第十一大正4—六八下）

以上の經典の叙述のように、「四天王や無量乾闥婆衆鳩槃荼衆、又無量百千の諸夜叉」が、カンタカの足をもちあげて虚空中を行くとあるが、私が注目したいのは、ガンダーラをはじめA・D三、四世紀の彫刻中のこの場面である。特に、写真1の彫刻中の四天、及び夜叉は「大地から半身を出して」馬の足をかつき、又、捧げ持っている。これは他の人物とのつり合い、馬を余り高



1 四天夜叉が捧げる（ナガールジュナコンダ出土）

くしないという絵画的な見地からそう言ったと言えないこともないが、私はもっと別な重大な視点がかくされているように思える。

私はかつて「ハリティとバンティカ」をとりあげたことがあったが、ハリティもバンティカも、もともととはベルシャ系の神で、仏教がガンダーラで異文化と接触した際、これらの神々を、自己の中に包摂して行つたもの。ハリティはベルシャの地母神、大地の神、豊穡の神なるが故に、仏教神話にとり入れられても、五百人とか、千人の子供を産むという本来の生産の神の性格をのぞかせている。ガンダーラの彫刻では、子供だけではなく、豊穡の角を抱いている像が多く出土している。又、バンティカも、毘沙門天王の眷族にくり入れられたとあるが、毘沙門天王自体、天部の神に位置されてはいるが、クベラの王なるが故に、もともとは大地の神、豊穡の神であった。

この毘沙門天等の四天、及び夜叉が、半身を大地から覗かせている所に見逃せない重大事があるのではなからうか。



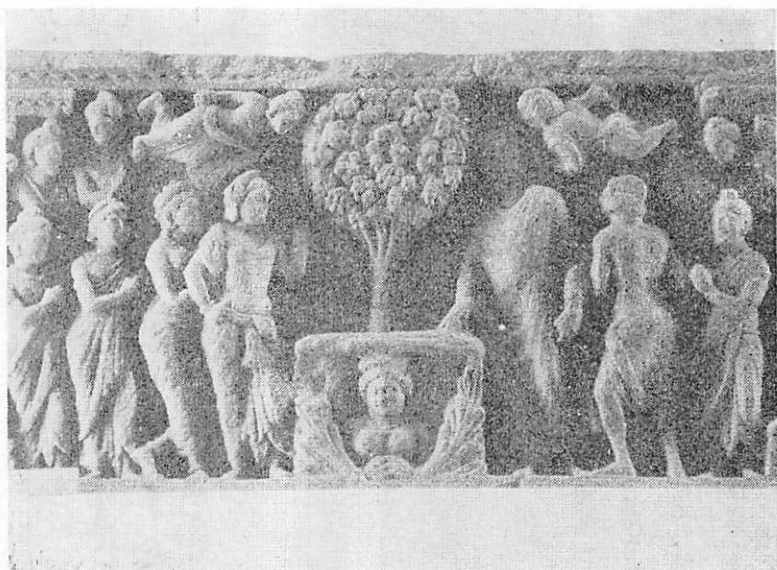
さて、いよいよ釈尊が悟りに近づき、菩提樹の下に近づく、所謂「菩提樹下得道」の場面では、二つの問題がある。一は樹神が歓迎する場面と、二は地神が涌現して、大地震動させ、悪魔を退散させる場面である。

写真2は樹神、即ち木の精が喜んで釈尊を迎える場面である（カルカッタ博物館蔵参照）。

「於是樹神、觀其威神、即懷恐懼、承仏威力、所言至誠、悉共同和、以十六事、嗟歎菩薩」（普曜經降魔品第十八 大正3—五一九下）  
この樹神は、やはり生命力の表現であつて、2の地神の一種とも考えられよう。

然して釈尊が悟りに入る時、これを妨げるマーラの誘惑をしりぞける為、釈尊は大地に右手の指を触れられる。

從地涌出（高橋）



## 2 樹 神

即ち、触地印をして、地神の助けをかりる。大地が六種に震動して、悪魔が退散する「降魔成道」のガンダーラ、アマラパティ、そしてナガルジュナコンダの彫刻の場面は注目されよう。

即ち、釈尊の触地印の前に、悪魔がころころと転倒したり、豊満でコケティッシュな女達が、あわてふためいて逃げ行く彫刻は、全世界の博物館や、コレクションに見られる所である。これらは次の原典の表現であろう。

1、菩薩徐拏右手以指大地……爾時地神……於菩薩前從地涌出……白菩薩言、我為証明菩薩往昔於無量劫修習聖道今得成仏。然我此地金剛之齊。余方悉転此地不動。作是語時三千大千世界六種震（方広莊嚴經降魔品第二十一 大正3—五九四下）

2、右手指於大地……爾時菩薩手指此地……是時此地所負地神以諸珍宝而自莊按……從於地下勿然湧出、示現半身……是時其地遍及三千大千世界六種震動（仏本行集經第二十九魔怖菩薩品下 大正3—七九一上）

3、菩薩即以智慧力、伸手按地足知我応時普地轟大動魔与官風顛倒墮魔王敗績愾失利、惛迷却踞前尽地（普曜經降魔品第十八 大正3—五二一中）



4、大地を支え、ひたすら善業・功德の道に進んでいた竜たちは、この偉大なる聖者に障礙がふりかかるのを（見て）耐えきれず、マールに対して憤怒の眼をむき、シュウシュウと音をたてては、そのとぐろを解いては身をひらいた（ブッタチャリタ、大乗仏典13、原実訳）

5、仏所行讀には、ブッダチャリタの地に手をふれる所に相當する所なし。但し、怨党悉摧碎、衆魔退散の所はある。

6、菩薩即以知慧力、申手按地是知我 応時普地輕大動 魔与官属顛倒墮、魔王敗績悵失利 昏迷却踞前尽地（修業本起經出家品第五 大正3―四七一中）

7、告魔王已手触地 我行汝知地逮証 於是地神出現形 大举声我証我證……三千世界六返動……顛倒偃覆墮地（仏本行經降魔品第十六―大正4―七八中）

この引用の經典の中で、方広莊嚴經と、仏本行集經では「地神の涌出」ということがある。この二品は、ラリタヴィストラの異訳といわれ、大体同じ内容である。即ち、「地神が涌出して、この菩薩は古来より修業して来たが、今悟りに入ると証明し、併せて、この菩提樹下は宇宙の中心であると宣言し、大地を震動させると、惡魔

從地涌出（高橋）



3 触地印（ペシャワル博物館蔵）

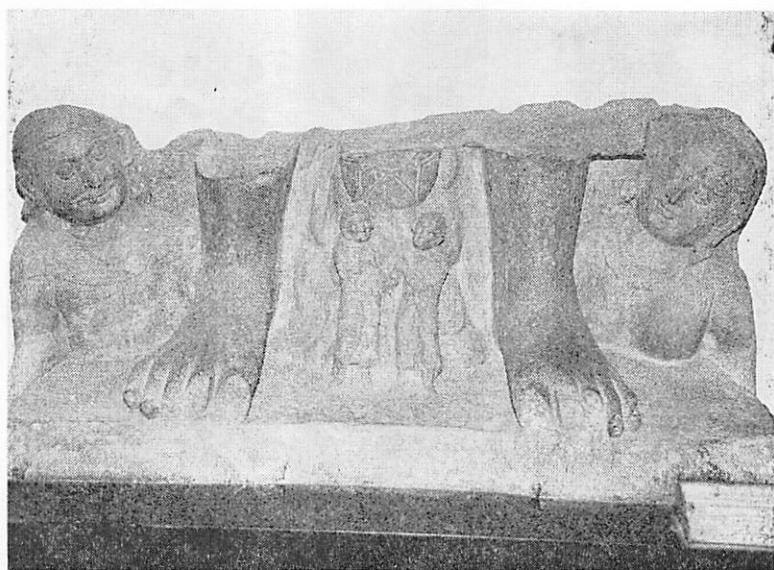
從地涌出（高橋）

は驚いて退散する」とある。即ち、釈尊の悟りに対して地神の援助・協力が密接に関連している。

然し、他の教典には、地神の涌出の表現はないが、釈尊が「大地に指をふれると、大地が震動する」ということでは共通しているから、この地の底にいる神の存在は既に前提されているといつてよい。従って前述の如く、釈尊の悟りという重大事件に際し、「地神」が大きな役割をなしていると言えよう。

かつて、私は、ヒンズー教の発達史を考えたこともあるが、ヒンズー教が大いに発展する基盤には、ビハール州とか、ベンガル州の地母神信仰があり、これがシバ派のカリーとか、ドルガの両女神<sup>(2)</sup>の発展をうながしたことに注目したが、仏教も又、インドの大地から生れた宗教なるが故に、經典でいう「地神」、即ち大地の神の信仰を無視することは出来ないとい私は考える。

この地の神を表現するガンダーラの彫刻は、これ又多い。特に、写真4のラホール博物館所蔵の仏像（上体が



4 地母神

なく足だけ」の足もとに、「大地から半身を出している男女の二体の像」がそれである。

前述の諸経典の地神は、現代では地母神という。いわゆる大地の神・豊穰の神のことである。洋の東西を問わず、何千年の昔から地母神信仰は、否むしろ人類の歴史と共にあるとも言えよう。メソポタミヤや、シリヤの、目の大きい、胸や腰の線の豊かな、泥や石製の地母神の像がそれである。人間が如何に大地の恵みと密接な関連をもって生きて来たかを示している。然も、メソポタミヤのものと非常によく似た地母神像が、静岡市の登呂遺跡から出土しているから、これ又、人類の思考の普遍性類似性に驚く。



5 ハリティーとパンティカ (ペシャワール博物館)

仏教の神としてとり入れられた鬼子母神も、もともとは、ペルシャの地母神であったことは前述した。彼女がもつザクロは、砂漠地帯の果物であり、その種は、内に何万と包まれている。まさに豊穣そのものを表しているよう。豊穣といえど彼女の持つコルヌコピヤ、即ち切口から木の芽が萌え出ている動物の角、これこそ生命力、生産力以外の何ものでもない。

バクトリヤ・サカ・パルタイ、そしてクシヤンと、異邦人の侵入統治によって、ペーダ以来のカースト制度が乱れ、実力のあるものが社会の上位につく風潮が、クシヤンの世界で起った。社会の下位に甘んじていた農民は、その生産力によって、又商人も、シルクロードの通商によって、巨利を得れば、社会の上層に行く。この為、生産の神ハリティーと、財宝の神バンティカの信仰が仏像成立前、西紀後・二世紀に爆発的に信仰されたことが、無数に残るハリティーとバンティカ像によって知られる。写真5は、仏教的脚色を経た鬼子母神神話以前のものである。即ちハリ



6 双神変像（バリ、ギメー博物館）

ティーは、「コルスコピヤ」をもち、バンティカは、大きな「財布」をにぎっている。これと同じものが、パリーのギメー博物館蔵の「Paitava」出土の、仏の超能力・大慈悲を示す双神変像（肩から火を出し、足もとから水を出す像）の両側に如実に彫られている。<sup>(5)</sup>

（矢印のところ。これで当時の人々の願望が推測されると私は考える）

然して、この二神は、もともと大地の神である所が問題である。そもそも、この大地の神は生産の神であるとともに、再生への願いの神だ。秋、万物が葉を落し、冬の木枯の寒風の中で枯れたようになっていた枝から、春になると、又みどりの葉がすすくすくと芽生え美しい花がひらく。この生命の復活再生、即ち生命の永続性を司る神が、この地母神だ。

写真2で示される、カルカタ博物館蔵の、菩提樹下の宝座の下にうずくまる樹神の像には、「生命の再生を意味するギリシャのアーカンサスの葉」までついているのは、この生命の永続性・復活再生を地母神が表現していることの証明だと思う。



話を仏教外の典籍にむけよう。その起源は、ペーダ時代までさかのぼると、インド人の自負するラマヤーナが問題となる。ラマヤーナは、マハーラータと並んで、インドの二大古典である。マハーラータは、デリーを流れるヤムナと、インダス河との間のパンジャブ地方がその物語の舞台だといわれ、その中のバカバッタギーターに、法華經に対応するものがあると言われているから、ガンダーラに近い所の成立と考えられている。又、ラマヤーナも、同じく西北インドのサンスクリット文学復興の氣運に乗って篇纂された。然も、大乘仏教教典編纂も、この一連の運動と考えられるから、我が法華經と無縁な存在ではなからう。

このラマヤーナの主役は、勿論ラーマで、現在インドでヴィシュヌの化身として、一番人気のある神であり、その夫人が、又インド人の敬愛おく能わざる女神シーターだ。

シーターとは、「種まきの穴から生れたもの」という意味で、原始人は、石の棒で大地に穴をあけて、その中に種

をまいて行った。この穴から生れた子、即ち大地の子である。「或る日、犠牲のために、大地を耕していると、種まき穴に一人の女の子を発見。それをひろい、シーターと名付けた。大地から生れた子は私の娘として、我が家で成長した」と。この娘が成長して、ラーマの神妃となった。

然し、彼女の生涯は、平坦なものではなかった。セイロンの悪王ラバナに略奪され、長い間セイロン王のハレムで過した。シーターは悪王の誘惑にもめげず、貞節を通した。ラーマは苦心の末、猿王（これ又神）の助けをかりて、シーターをとりもどした。このインドへの凱旋を祝うのが、秋の火祭ディワリーである。「イン・パ戦争が五回も出来る」とインド人が自嘲気味に語る程、大量の火薬を使って、花火を打ちあげて祝う、熱狂的な祭である。それ程、インド民衆に敬愛されるラーマとシーターの二神である。然し、シーターをとり返したラーマは、余りにもセイロンの滞在が長かったので、その「貞操」について疑念をいだいた。これを感じたシーターは、「私は火の穴にとび込む。もし貞節なら、体は焼かれまいであろうと。この時、火の神アグニは、シーターを火の中からかえ出した。然し、シーターは全然焼けていなかった」。為に夫ラーマの疑念はとけた。

ラーマと共にインドに帰ったシーターには、未だ試練が残っていた。然も、この部分は、五世紀のグプタ時代に書き足されたといわれて、今問題とする法華経の成立史、特に「宝塔や菩薩の地涌」の問題とは、直接関係があるとは考えられない。然し逆に、そのような物語りが書き足されねばならなかった所に、シーターの性格が如実に表されていると、私は考える。

即ち、話は次の如くである。「シーターはインドに帰ったが、夫ラーマは信じてくれたが、やはり、まわりがうるさい。その貞節を疑って。そこでシーターは、『母なる大地の神よ、大地を割って、その中に私を入れて下さい』と

三度祈ると、大地がさけ地底より立派な玉座が現れた。そして（その上に坐る）大地の神は、シーターをいだいて下に消えて行った」とある。<sup>10)</sup>

大地から生れたシーターは、又大地に帰って行った。このように、インド最大の叙事詩ラマヤナは、地母神信仰をぬきにしては考えられない。否、インド文化全体が、この地母神信仰を土台としていっているといっても過言ではない。従って、インドの大地から生れた仏教教典も、このような地母神的信仰がその底に生きているといえよう。

仏教教典は、単なる観念の世界の所産ではなく、現実の血と肉をもった人間の中から生れている。大地に根をはって生きる人間の思想である。従って、現実生活に生きる一般民衆は、この教典の中に生きる力を得る。即ち、農耕にたずさわるものは、その生産を高め、又、シルクロードの通商に従事するものは、その商売を通じて利益を得、豊かな生活をしたという点に主点を置く。又、一度しかないこの生命も、現世に永らえ、来世に幸福を、否々、永遠に生命を得たいという悲願をいだく。これは現在残されている仏塔への奉獻銘が、如実にこれを証明している。<sup>11)</sup>

即ち、仏塔や僧院を供養した人が、悟りとか涅槃という観念的な希望ではなく、「父母への孝養、一族の現世と来世への多幸、そして無病息災」という、ごく素朴な願いであった。要するに、この現実世界の平安と、豊かさへの願いであったことを考えると、私は、この地母神信仰と、共通の地盤に立っていることは見逃すことは出来ない。然も、出家の立場は、これらの欲望を捨て、ニルバーナ・心の平安を求める高度な立場であることは勿論であるが。



このようなインド本来の地母神信仰に加えて、西アジア・ペルシャ等の地母神信仰のガンダーラ地方への流入という事実もみのがしてはならない。

從地涌出（高橋）

ガンダーラ地方は、もともとアケメネス・ベルシャの領地であつた。ベルシャのダリュース大王のギリシャ遠征に、ガンダーラの兵が加わり、又、ベルポリスにガンダーラからの朝貢図が彫られている。

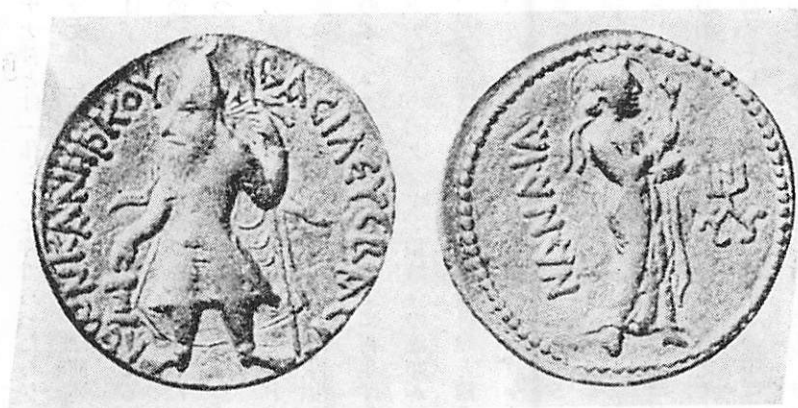
やがて、アレキサンダー大王によってベルシャが滅び、大王もすぐ亡くなり、ガンダーラの地は、セレウコス朝ギリシャの支配に入るが、すぐ又これから独立した、ギリシャ人の王国バクトリアの支配に入る。以来、ベルシャ系のサカやバルタイ、そしてクシヤンの異民族の支配は続く。従つて、インド人による、この地の支配は、マウリヤ朝、特にアシヨカ王のほんの短い期間だけであつた所が、注意されねばならない。たしかに、その住民は、インド系のものが多くいたのだが、支配者はこれら外来民族であつた。

そこに住む住民の多様性を示すものとして、カニシカ王のコインにミントされた神が三十数種<sup>(12)</sup>もあつた。クシヤンの王朝は、このような多民族多種族をとりまとめる為に、それらの人々の信仰する神々をコインにミントした。そして、クシヤンの王は、ベルシャの伝統に従つて、「王權神授」<sup>(13)</sup>の考え方をもち、これを政治的に利用した。例えば、インド系の種族に対しては、「シバ神の委託をうけて政治を行うもの」として、インド系住民の甘心をかい、これを懐柔する政策をとつた。これらの神々が、三十有余あつたというのは、それらの民族を、大クシヤンの中に包括する帝王の道でもあつた。（コインの裏面の諸神がリボンをもっている。表面の王に神授する為に）

更に、もう一つ注目すべきは、そこに住む住民サイドでは、「一つの像」を、それぞれの民族で、自分の立場から自分の神として解釈し、信仰する融通性をもつたことが、ガンダーラをはじめとするこのクシヤン領域の特徴である。これありてこそ、あれだけの多民族を、一つの国として統一出来た原因でもあろう。

例えば、カニシカのコインにミントされたギリシャ系のナナ神は、ベルシャの水の神アナーヒターとして、又、イ





7 ナナ神のコイン（ローセンフィールド Dynastic Art of Kushanより）

ンド系ではこれを観音として信仰された等である。  
この考え方はサカ・バルタイ時代に、ギリシャの神ゼウス・ヘラクレス・ニケーの神像がミントされたが、ペルシャ系の人々にはゼウスをアフラマズダとし、又、ヘラクレスはペルシャの戦いの神・不死の神として信仰されていた伝統による。

このような寛容性と普遍性とは、この地域に育っていた。これがあるが故に、大乘仏教、ひいて法華經の普遍性が成立するのである。そして又、このあらゆる民族種族が、それぞれの立場を認め、その信仰の自由を認め合う精神的風土が、インターナショナルなシルクロード沿いという特殊性によって育てられていた為、あらゆる神々の像が、コインの中に鑄造され、流布して行った。

然も、この通用された多くのコインの中で、特筆すべきは Nana 神のコインである。これは同類の Nanaia, Shaonan, Nanashao 等、一番種類も多く、又、数も多く、鑄造流通していた。

然らば、ナナ神とは一体どんな神であつたろうか。これはもともとシリヤの地母神であつたものだが、メソポタミヤでギリシヤ文化と結びつき、ペルシヤでは前述の如く、水の神アナーヒターと結びつきガンダーラに入つて来た。

その神話は、「夫タンズム（穀霊）が亡くなると、その妻（地母神）が黄泉の国に迎えに行く。七つの門を通過して行くと、その、それぞれの門には鉄棒をにぎった鬼の番兵がいて、イヤリング・ネックレスをはじめ、装身具から衣類を一つ一つはぎとって行く。最後には裸になって、夫の所へ。そして、抱擁によつて、夫に生気を与え、生命を回復させ、その夫（夫は今度は子供になる）をつれて、又一つ一つの門を通過して帰る。その時、各門では、はぎとられた衣類やら装身具を返してもらつて、地上に再生する」という神話である。写真4に示された男女二神の涌出図は、或いは、このインシュタルの神話の地上に再生する地母神と、夫の二人を表現したものではなからうか。もしそうなら、この「ナナ神」の、クシヤン領域への流布が示されているように私は考える。

とにかく、この神話は、地中海沿岸の自然と結びつき、その春を象徴している。即ち、秋、すべての植物は葉を落とし、或いは、麦は刈りとられて一生を終える。かくて冬の厳寒には、じっと耐えて行くその枯木も春が来ると、又、みどり芽が芽ぶき、美しい花が咲く。又、こぼれて大地に埋れた麦の種は、芽を出す。生命の再生、生命は一回性ではなく、永遠に続くものとしての表現である。この神話は、ユダヤ教の「すぎこし」の祭として、又、キリスト教の「復活祭」として、引き継がれて行く。共に両者が、万物が生命を得る春先に行われ、春をことごとく祭であることは、この間の消息を雄弁に物語っていると言えよう。この「再生・復活」の神が、ペルシヤを通過して、ガンダーラに伝わつて来た。そして、カニシカのコインの中にミントされている。これは、この「生命の永遠性・死復活」の神の思想が伝わっていたことを示している。然も、ラマヤーナ神話で示されている、インドの地母神信仰という土壌の上

に、この西アジア産の地母神が加わって、特殊な「大地の神」の信仰が作り出されて行ったものと思われる。

大乗仏教、特に法華經に於ては、仏の寿命は長久であり、久遠である。その入滅は仮りの姿であつて、本質的には無窮である。インドの釈尊もその久遠の生命の一つの化身、即ち応身に過ぎない。大地から宝塔が涌现し、又、黄金の本化の弟子の出現も、この「寿命長久」の説明のための神話である。この為に、どうしても一旦は大地にもぐりながら、「大地から」復活し、即ち「すべての生命のもとたる大地」から涌现しなければならぬ。

法華經の成立がカニシカ時代であるか、それ以前であるかは、未だに定かではない。学者によつては、相当の隔りがある。概して最近是比较的おそく、特に宝塔品や、寿量品のある布施博士の言う第二類の成立はカニシカ時代に比定している。従つて、もし、この部分の成立が、カニシカ時代ならば、当然、教典作者といわれるインテリは、當時通用していたコインのナナ神の神話を、当然知っていなければならず、これからそのヒントを得たことは考えられる。

然して、この地涌の部分の成立が、カニシカ以前でも、これらがヒントになつたという主張は、十分に該当すると思う。なぜなら、カニシカのコインに採用されたということは、それ以前にこの信仰が、この地方にひろがつていればこそと言えるからである。前述の如く、これらの神と神話は、ギリシャやベルシャ系の人々によつて、西アジアからこの地にもたらされたものだからである。要は、西アジアの地母神信仰が、インドの地母神と結びつき、このように「生命の久遠性」を示す為、「大地から」涌现する物語となつたものと、私は考える。



更に、方广大莊嚴經の「然我此地金剛之齊、余方悉転此地不動」に興味をおぼえる。即ち、菩提樹のある所は宇宙

### 從地涌出（高橋）

の中心、地球の核にまで連なる万物の生命の源、そして、ここから地母神は出現する。この考え方は、ミトラス教とも似ている。クシヤン族の本拠地たるバクトリヤで起り、ローマ時代に隆盛を極めたミトラス教の教会は、洞窟を示す如き半地下式、中心に大小二ケの石柱が建てられている。小は童子のミトラスの誕生する所、大は死すべき成人ミトラスの大地の底に帰る所。<sup>(17)</sup>かく我々を支える大地の奥深く生命の源があり、そこから我々の生命が与えられると信ぜられた。これは今迄述べて来た地母神信仰そのものに外ならない。

これはミトラス教のみではなく、広く西アジア全域にひろがっていた考え方である。回教の本山・メッカのカーバ神殿も聖なる岩で大地の底に連なる。同様な考え方は枚挙に遑ない。エジプトのオベリスクにはじまり、イスラムのミナレットも同じ発想であり、ギリシャのアテネのバルテノン神殿、バルナッソス山のデルボイのアポロン神殿も巨大な岩山の上にあり、又、ベルセポリスの北方ナクシェ・ルスタムの突出した岩盤「サンゲ・アープ（水の岩）」の上に、ダリュース大王等の墓が作られている。これらの大岩は、皆大地の底につながるといふ同一の思考方法であり、これらが西アジアから中央アジアまで広がって居たことに注意を向けなくてはならぬ。

玄奘は、ガヤの金剛宝座が大地から出現したと記し、又、スワットに「石塔」<sup>(18)</sup>が涌出したと言っている。先年、これを尋ねたが、たしかに大地に突きささった石柱のような石塔であった。

又、同じく、大唐西域記に、カニシカ王が大塔を作りはじめると、四隅から小塔が涌出した。これを覆うべく、大塔を建て増すと、覆えば覆う程、四隅の小塔は涌出して、為に巨大なストゥーパになってしまったとある。<sup>(19)</sup>

玄奘の記録からみると、經典に示されたガヤは別として、ペシヤワルからスワットにかけて、「大地涌現」の思想が流布定着していたことがわかる。丁度この辺一帯が、ナナのコイン分布の一番多い所であるからして、私は何らか<sup>(20)</sup>

の関係はあったのであらうと思う。



かく考察して来ると、釈尊出城の馬の「蹄」を支える四天夜叉が、大地から半身を出し、悟りが近づくと、菩提樹の木の精が、釈尊を喜び迎え、又、マールが悟りに入るを妨げると、地神が大地から涌现して、大地震を起して退散させる等、釈尊の重大事には「大地」との深いかかわりが示されている。且つ又、この「大地」は、生命の再生・永遠性の源泉なるが故に、法華経の宝塔や、黄金の菩薩の「涌现」という神話が生れる。

更に、仏典外のインド聖典ラマヤーナの「大地から生れ、又大地に帰って行く」シーターの物語。そして、ナナ、即ちイシュタルの死復活の神話も、又、ミトラス教をはじめ、西アジア全域にひろがっている諸々の遺跡や遺物は、大地の「生命力」とのかかわりを示しているといえる。万物がこの大地で生れ育ち、そして死んで行く。然も春になると、大地から万物が萌え出するように、我々の生命も一回性のものではなく、死も復活再生し、久遠に生きたという願望。これこそ、いろいろな神話を生み、諸々の文芸芸術を作り、且つ又、多種の建造物を作ってきた。これらが法華経に凝縮されている。

かく考えて来ると、法華経の「地涌」の問題は、インドから西アジア、そしてギリシャにまで関連をもち、まさに世界的な規模をもっているものと思う。法華経こそ人類文化の凝結、普遍的綜合文化と言い得るものであると確信する。

〔註〕

- (1) 棲神五十六号（昭和五十九年）
- (2) Thomas, Hindu Religion, Custom and manners
- (3) 講談社オリエンツの魔城10頁
- (4) Kusana Studies B. N. S. Yadava Some Aspect of the Changing order in India During The Saka-Kugana Age.
- (5) Hallade. The Gandhara Style and The Evolution of Buddhist Art
- (6) 法華經とインッ哲学（山口恵照氏）初期大乘教典に現れる蓮華生・蓮華座（塚本慈祥）法華經の思想と基盤
- (7) ミヤナーナの英訳本 The Ramayana of Valmaki (Translated from the original sanskrit by makhan—by Lal Sen 四四頁)
- (8) 前掲書五五—五五三頁
- (9) 前掲書六六九頁「地涌」の表現あり
- (10) 前掲書六六九頁
- (11) 棲神（五十六年）静谷氏、碑銘目録及び筆者の「小乗の中の大乗」
- (12) Rosenfield. The Dynastic Arts of The Kushan  
     II Kanishka, Legends and Imperium  
     III Huvishka and The Kushan Pantheon
- (13) アルダシール一世敍任式図浮彫3世紀ナクシュ・イ・ルスラム・イラン神が王に王權のしるしのリボンやリングを与える。
- (14) Michael Michiver The Ancient and Classical World
- (15) B. N. Mukherjee, Nana on Lion
- (16) 井本英一 死と再生—ユーラシアの信仰と習俗九一頁  
     筑摩書房 古代オリエント集（五味享氏・矢島文夫氏）
- (17) 井本氏前掲書二〇三頁及びフェルマースレン著ミトラス教（山本書房）
- (18) 大唐西域記卷三・一・二

(19) 大唐西域記

(20) Rosenfield 前掲書

I Kanishka II Huvishka

B. N. Mukherjee Nana on Lion—Kushan Coins of the land of the five river—

從地涌出 (高橋)

# 甲斐国 河内領 穴山氏とその支配構造

町 田 是 正

## 一 河内領について

甲斐武田氏穴山家の本領であった河内領<sup>かわち</sup>は、日本史的立場から見れば、後進地に属し甲斐国の南域<sup>(南部)</sup>に位置して、穴山氏が享祿・天文・弘治・永祿・元亀・天正に亘って居城経営した下山城には、天文年中に渡来した鉄砲を保有し煙硝倉を設けるなど、近世的戦国大名の性格をも認めうるのであるが、反面、中世初頭の鎌倉幕府統治の前時代的な姿を随所にみせるなど、穴山氏の支配構造には理解に苦しむ所がある。

まず、甲斐河内領の名称、位置、面積などについて、或る程度は明かにしておかねばならない。松平定能<sup>さだまさる</sup>撰『甲斐<sup>(文化)</sup>国史』<sup>(十一年(八一四)十一月刊)</sup>によれば、中世・近世以来の行政区画を継承しつつ、河内領について次の様に記している。

巨麻・八代二郡共ニ川合郷アリ。後ニ西河内東河内ト云。西ハ下山ノ庄、南部ノ御牧、又飯野ノ牧、早川入り中山等アリ。東ハ岩間ノ下部、又岩間、古閑、常葉、田原、帯金、大島ヲ六組トモ称ス。

東河内田額六千七百余石、領村五拾九。

西河内田額九千百余石、領村六拾三。

合卷万五千八百余石、領村百貳拾貳。

山長地広シ、潤中僻居シ山ヲ焼キ雜穀ヲ種ウ、水田少ク民衆シ。(一)

穴山氏とその支配構造(町田)



穴山氏とその支配構造(町田)

右の記載中「川合郷」<sup>(1)</sup>とあるのが、河内領の前身であり、『甲斐国史』では次のように説明している。

河内トハ加波比トモ書ク。河落<sup>カハ</sup>ノ転ナルベシ。三郡ノ諸河一道ニ会集スル処、倭名鈔ニ載ス川合郷即チ是也<sup>(2)</sup>

すなわち山梨郡・八代郡<sup>ヤツシヨ</sup>・巨摩郡<sup>コモ</sup>の三郡内を流れる諸河川(笛吹川、釜無川、御勅使川、日川、早川)が富士川に河落(合流の意)して本流となって流れる流域を「河合郷」<sup>(3)</sup>(河内)と称するのである。

平安時代の『倭名鈔』<sup>(3)</sup>に於て「河合郷」<sup>(4)</sup>と呼ばれていた「河内」地域も、鎌倉武家政権の成立にともなうて、甲斐国の勅旨牧・私牧<sup>(5)</sup>が注目されるに至り、南部光行によって、軍事貢進用の産馬牧として、甲斐南域の地に「南部牧」が興されると、その「牧」を中核として、平安時代以来、漠然と「河合郷」<sup>(4)</sup>と呼ばれていた富士川流域(特に西岸)地帯にも、中世的村落社会が形成され、日蓮聖人の遺文<sup>(4)</sup>にも見られる郷村が明確化してくるのである。そして穴山三代・信介が河内領に入部経略以後、代々の穴山氏による経略が進められ、東西河内領の地域と石高が明確化され、そのまま徳川天領の時代へと継承されて、『甲斐国史』に記載される村名が「河内領」<sup>(5)</sup>となったのである。

〔註〕

- (1) 甲府勤番松平定能撰「甲斐国史」(文化十一年甲戌冬十一月)巻之一。提要―九筋二領の条・昭和四六年横浜市天下堂刊・上巻二四頁参・尚、角川日本地名大辞典十九・「山梨県」の河内の項を参照すると「苅生畑が多く、金掘り人足、紙漉き、屋根掛き、大工や山稼ぎなどの余業に多く依存した」(二九八頁)と見えて中近世時代の河内領の社会産業の概要が知られる。

- (2) 甲斐国史巻之十四・村里部・巨摩郡西河内領の条(天下堂刊上巻二六一頁)

- (3) 「倭名鈔」とは、承平年中(九三一―九三八)醍醐天皇皇女勤子内親王の命で源順が撰した漢和地名辞典で、その巻六甲斐国第八十一に、山梨郡・八代郡・巨摩郡・都留郡の四郡を掲げ、八代郡中の地名に「川合・加波井」と見え、巨摩郡中の地名に「川合・加波比」とある。京都大学文学部国語学国文学研究室編「諸本集成・倭名類聚抄」(外篇)に「川合・加波比

・按來富士川二相對八代郡川合郷今称西河内領即其地也」(昭和四一年九月・臨川書店刊・一八九頁參)ともあるが、「川合郷」の位置については「巨麻郡九郷ノ一ツ」「八代郡五郷ノ一ツ」とあるも位置は不詳であり、前者については釜無・笛吹二河川に挟まった現在の中巨摩郡田富町布施付近を当てる説(芦田伊人氏)、後者については現在の平等川と笛吹川とに挟まれた東八代郡石和町河内を当てる説(国史辞典)・玉穂村付近とする説(県政六十年誌)などがある。倭名鈔撰述の平安期に富士川峡谷地帯に東西二郷(東川合・西川合)が存在したかは疑問もあるところである。

(4)

松野殿女房御返事「此身延の沢と申処は甲斐国飯井野・御牧・三箇郷の内、波木井郷の成亥の隅にあたりて候……」(定遺一六五一・弘安二年六月・朝師本)。

秋元御書「七道の内東海十五箇国。其内に甲州飯野御牧三箇郷之内、波木井と申此郷之内、成亥の方に入て二十余里の深山あり……定遺一七三九・弘安三年正月・朝師本」。

右の御遺文の解釈について、南部実長の所領との関りに於て先師の諸説があるが、筆者町田は次のように解している。「飯野・御牧・波木井ノ三カ郷」とあるので、「甲斐国の飯野郷・御牧郷・波木井郷の三カ郷の内、波木井郷の成亥の隅」と読み、三カ郷が南部実長の所領と解してきたようであるが、これは実長の所領の説明ではなく、身延山の日蓮聖人庵室所住の場所を指定述べたものである。

(5)

甲斐国史卷之十六・村里部第十四・巨麻郡西河内領の六十三村名を掲示しておく。長知沢・島屋・十谷・柳川・箱原・西島・手打沢・大塩・久成・平須・矢細工・古長谷・中山・夜子沢・寺沢・切石・八日市場・伊沼・飯富・遅沢・江尻窪・福原・梨子・笹走・塩ノ上・京ガ島・草塩・早川・大原野・新倉・湯島・奈良田・黒桂・西ノ宮・保・雨畑・大島・藁袋・千須和・樽坪・初鹿島・粟倉・下山・波木井・大野(日蓮遺文飯野御牧)・小田舟原・門野・大城・小縄・相又・横根・中村・清子・光子沢・中野・本郷・成島・南部・塩沢・大和・楮根・富士・万沢の六十三村。

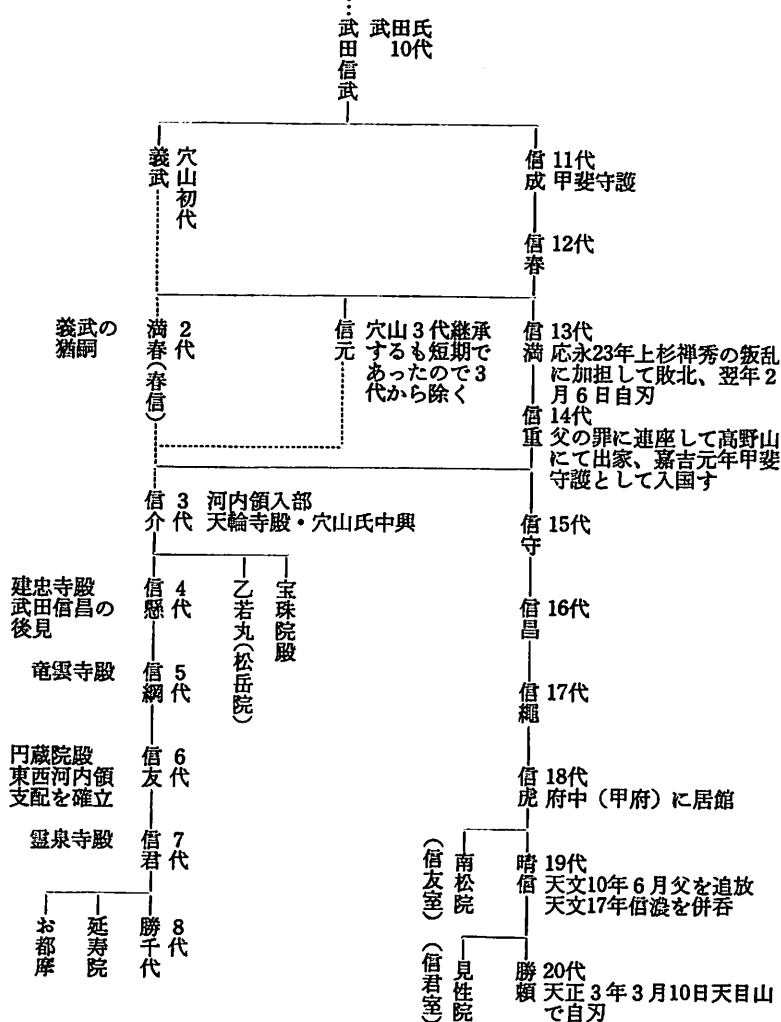
甲斐国史卷之十七・村里部十五・八代郡東河内領五十九村名を列記しておく。落居・巖間・初鹿島・楠甫・宮原・葛籠沢・樋田・熊沢・巖下・五八・寺所・嶺・久保・大山・鴨狩津向・三沢・車田・切房木・道・水船・芝草・大磯小磯・上田原・下田原・宮木・一色・常葉・北川・古関・釜額・中倉・瀬戸・根子・清沢・大炊平・巖欠・杉山・下部・湯ノ奥・上野平・波高島・上八木沢・下八木沢・帯金・桃が窪・大塩・椿草里・大崩・丸滝・角打・和田・樋上・大島・内船・上佐野・下佐野・井出・十島・市ノ瀬の五十九村。

穴山氏とその支配構造(町田)

〔参考〕

甲斐武田氏と穴山氏系図

穴山氏とその支配構造（町田）



## 二 穴山氏の河内入部

穴山氏は、甲斐武田氏宗家信武の四男・義武が逸見筋穴山の地を足利二代の義詮より分与補任され、「穴山」を氏として在地土豪となったのを始祖とする。<sup>(7)</sup>三代信介（信俊）の代に河内領に入部して一円支配の基礎を築き、以後代々河内を領するのであるが、武田氏本家と識別するうえで「穴山氏・穴山殿」と称するが、公式文書はすべて「武田」を名乗っている。穴山氏歴代の系譜とその功業等については、『甲斐国史』（第九十八巻人物部第七）・『身延町誌』（昭和四五年刊）などにゆずりたい。

穴山初祖義武には子が無く、武田十二代信春の子、春信（満春）と信元（信基）を猶子とした。<sup>(8)</sup>春信には嗣が無く猶子四人（寛・眼・純・与）を育てた。一蓮寺過去帳に「眼阿八月九日穴山殿」、「純・穴山殿」、「与・穴山殿」と見え、市川大門平塩寺過去帳にも「永享十年十二月二十日歿阿・穴山奥州」と法号が記されている。猶子とは相続を目的として近族の子供を養育したものであるから、武田家の血筋の子と推測される。

応永廿三年（一四一六）上杉禪秀氏憲の関東管領足利持氏に対する叛乱に際して、武田十三代安芸守信満は娘を禪秀に嫁がせていたこともあって、信元を除いた武田一族すべて禪秀の叛乱に加担した。<sup>(9)</sup>幕府の命を奉じた今川上総介範政の討伐軍と都留郡で戦って敗れ、甲斐守護の信満は天目山の奥地・木賊山で自刃した（応永廿四年二月六日）。穴山春信も同年五月二十五日木賊山で討死した。信満の子信重（後に武田十四代甲斐守護となる）と信長は禪秀の乱に参加したので、連座をおそれ高野山へ逃れて出家した。信重の子及び春信の猶子等は父の罪に連座して家督相続を認められなかったので、武田家は世襲の守護相続が困難となった。

穴山氏とその支配構造（町田）

穴山氏とその支配構造（町田）

そこで甲斐国を管掌する鎌倉公方は、武田の一族国人逸見有直を守護に推挙したが、室町幕府は鎌倉府の魂胆を見抜いてこれを承認せず、応永廿五年（一四一八）穴山信元を守護職に任命した。穴山信元は武田安芸守信満の末弟に当り穴山義武の猶子となり穴山郷に住し、上杉禪宗の乱にも加担せず、穴山二代満春（春信）の討ち死の後を継いだ、近親の悉くが叛乱に参加したので、連座を恐れて高野山に亡命して出家していた（法号を空山）。

応永廿五年二月初め、將軍義持は信元を起用し、甲府守護に補人し南部下山地域を与え、朝廷へ推挙して陸奥守刑部大輔の官途とし、偶々上京中であった信濃の守護小笠原政康に命じて甲斐に入部させ、二月廿一日付の「内書」を令して、小笠原氏に対して信元を援助する<sup>（合力）</sup>ように命じている。

今度依武田陸奥守同道無為、誠似神妙<sup>（穴山信元）</sup>、<sup>（辰）</sup>令帰国者、早速打越致合力、可勵忠節、就此事関東下頌西堂候、可得其意候也

二月廿一日  
<sup>（「応永廿五」年の付箋有り）</sup>

小笠原右馬助殿<sup>（政康）</sup>

花押<sup>（足利義持）</sup>

（10）

さらに重ねて將軍義持は、小笠原氏に対して信元への援助を要請している。

就武田陸奥守事、此間辛勞察思給候、誠以神妙、又武田甲州南部下山辺可打越候、自然事可加扶持也

十月廿八日  
<sup>（「応永廿五年」付箋）</sup>

花押<sup>（義持）</sup>

小笠原右馬助殿<sup>（政康）</sup>

（11）

義持は、政康が信元の為に尽すことを賞しつつ、信元が南部下山の地に赴いたならば、格段の援助をすることが、互いに守護職に在る身としては当然であろうとしているのである。この間の小笠原氏と信元との関係については、



穴山氏とその支配構造（町田）

もののふの信は重し名に残る

甲斐の武田は一よなるらん

永享十一年（一四三九）一月十三日、武田穴山氏に敵対する逸見有直が討死し、同年二月十日鎌倉公方足利持氏が自害した。これによって、上杉禪秀の叛乱に端を発した甲斐守護職をめぐる確執、武田本家の相続権をめぐる骨肉の争い、そして室町幕府と鎌倉公方の破局的関係も収束し終止符がうたれた。

また平塩寺過去帳にある永享十年十二月廿日歿の「覚阿穴山奥州」、（守・武田信忠）「眼阿八月九日穴山殿」、「純穴山殿」、「与穴山」たち、即ち穴山二代満春の長子と思われる覚阿穴山陸奥守を中心に武田本家に反抗した穴山一族、また小山氏として分家した庶子達も共に、逸見氏同様の運命をたどったと思われる。

甲斐河内領に入部し穴山家を再興したのは、（刑部）兵部少輔信介である。守護武田信重の子である。前述した如く、応永廿七年（一四二〇）守護穴山信元が没すると、幕府は高野山に亡命していた武田信重を許して守護補任の内命を下した。さて信重が許されたとき、連座していた信重の男信守・信介も許され、信守は武田本家十五代を継ぎ、信介が穴山家の名跡を継いだ。

穴山信介が名跡をとった時代は甲斐国内が混沌としていたことは先述した通りである。穴山氏の領地穴山郷には（春日）満春の猶子覚阿、眼阿が居住し、且つ反武田勢力の逸見氏の拠点に近く、信介は穴山名跡を継いだものの、穴山郷に入り難く、先年、穴山信元が幕府から知行された南部下山の地・河内領に入部したのである。

河内領の南部・下山辺は、前領主南部氏と下山氏の縁者が占める所であった。『南部家文書』の南部八代政光に關した記録に

然則以三奥州之采地ニ不レ為ニ將軍之恩、因レ旧為ニ朝家之賜、則我豈敢背哉云云、守行愈其言而達ニ其旨於將軍、

(奥州南部十三代)

將軍却感ニ其忠言一以任ニ其希望ニ云云、於是政光明徳四年春、悉棄ニ甲州之旧領、下ニ向糖部郡領八戸一万石、及

津輕七千石之采地ニ云云……

(16)

とあつて、將軍三代足利義満が南北朝を合一した明徳三年(一三九二)の翌年、南朝方に属していた甲斐南部主流は、奥州南部守行の忠言に従つて奥州八戸に転出した。然し尚、始祖南部光行以来、その所領は数代にわたり分居し、南部縁者の深く根をおろす処であつて、官途兵部少輔の信介は、河内南部領への強行入部は控えたのであつた。また下山辺も、秋山太郎光朝の末の下山氏の住する処で、『東鑑』にも「文暦ニ己未下山次郎入道弘長三年癸亥正月ノ射手ニ同兵太郎アリ」と見え、日蓮聖人遺文にも下山氏の存在が記される所であつて、時代が下つて室町期に入つても、下山氏縁者の勢力隠然たるものがあつて、信介も当初は強行入部が難かしかったのである。

(19)

信介は小笠原氏の支援を得て、南部下山辺とは富士川をはさんだ対岸の東河内領の内船に居館を構えた。現に内船(栄)地に「穴山館跡・地頭屋敷」の名称が残っている。(20)が然し、これを以つて穴山信介の河内入部を決めることは出来ない。但し『甲斐国志』等の資料に徴して、南部又は下山の二カ所以外には考えられない。初め東河内の内船に入ったが、間もなくして、西河内領の南部に居館を構えた。『甲斐国志』(卷之五十一古蹟部第十四)に「南部ノ城蹟」の項が掲げられ、また同志卷之八十七(仏寺部第十五)の「追分山松岳院」(南部中野村)の項に次の様な記事が見える。

応永卅三丙午年十月廿九卒石塔アリ武田兵部少輔ノ嫡男乙若丸天シテ冥福ノ為ニ当寺ヲ創ス……

(一四二六)

この事から信介が南部に住したことは確かであらう。そして下山を支配し、下山に自己の檀寺飯飽山天輪寺を開基

穴山氏とその支配構造(町田)



# 穴山氏とその支配構造（町田）

したのである。斯くして、穴山氏の河内領入部がなされたが、信介の穴山家相統には、武田本家（実父信重）並に室町幕府の思惑が作用していたと思われる。武田十四代信重は、苦心の末に敵対し続けてきた穴山満春の庶子達を一掃し、そして嫡長信守を武田本家の十五代となし、次子信介に命じて穴山家の名跡を継がせたのである。信介は宝徳二年（一四五〇）三月十九日歿した。父信重も同年十一月小石和で自害しているので、実父に先立つこと七カ月、若くして他界した。法号を天輪寺殿英中俊公大禪定門と云う（法号に「俊公」とあることから、信介を信俊とも云うこと有り）。

## 〔註〕

〔6〕 穴山郷：穴山初祖義武の居館跡は、中央線穴山駅の北方約五百米に在る丘陵。「甲斐国志」（卷之十二・村里部・巨麻郡逸見筋「穴山郷」に、「里老ノ説ニ葦崎穴ノ明神ニ洞穴アリ此所ヨリ遠ス村名ノ起ル所以ナリト云。今其所煙没シテ審ナラス按ニ逸見山ノ城要害ニ設タル地道ナランカ」とある。

〔7〕 穴山義武に関しては、穴山登著「河内領武田家・穴山家史」（昭和五十年十月刊・相原市相原二丁目・私費出版）。佐野明生著「江尻城主・穴山梅雪―その人と生涯」（昭和五三年三月刊・清水市辻二丁目・私費出版）。身延町役場刊「身延町誌」（昭和四五年・一二三頁参）。南部町役場刊「南部町誌」（昭和三九年・一五五頁参）。尚、穴山二代以後、略伝は「甲斐国志」（第九十八巻人物部第七）に有り。

〔8〕 上杉禅秀乱について「統国史大系第七巻。後鑑卷百廿七義持將軍記廿二」に依れば、「応永廿二年、三月廿五壬辰、此日鎌倉ニ於テ、上杉氏憲入道禅秀閑居。五月二日戊戌、閑東ニ於テ、上杉氏憲入道管領職ヲ辞ス。応永廿三年八月、是月鎌倉ニ於テ、上杉禅秀右衛門督満隆、次郎持仲ニ勸メテ兵ヲ起ス」とある。

〔9〕 上杉禅秀と武田氏との縁故関係について次の記録から尋ねることが出来る。即ち「太平後記」（鎌倉大草紙）に依れば、「今度禅秀逆臣して京鎌倉より退治成れしかば、武田安芸守入道明庵（武田信満―筆者）は禅秀の小舅也。千葉修理大夫兼胤は甥也。兩人ともに持氏の寵臣三階堂三河守は逸見縁者なればこれを頼み色々甲斐の事望申ける。去程に甲斐の国は閑東の御分国にて、其氏御所の御時より鎌倉へ出仕申といへども明庵も禅秀の事に恐れ参らず候間、鎌倉より御勢を向けられ、

大將は上杉淡路守憲宗也。千葉は早々に降参す。武田安芸守信満もつるの郡へ馳出二年に及んで合戦すといへども、多勢に無勢叶ず、終には打負信満は甲州都留郡木賊山（東山梨郡大和村一筆者）にて自害してうせぬ」と見える。尚「太平後記」は室町前期の関東の政治情勢を知る重要史料で「群書類従」に所収されている。

(10) 東京大学史料編纂所編「大日本史料」第十一編・小笠原文書。

(11) 註(8)同書。

(12) 「寛政重修諸家譜」百五十九・清和源氏義光流・小笠原氏第三代「政康」条

「応永二十五年十月二十八日武田陸奥守某が事によりて書をたまひ、陸奥守甲斐国南部下山の辺に発向するのときは扶持すべき旨を伝えらる。後又このことによりて書を贈らる……」(第四卷二二頁参)

(13) 武田信元の甲斐入国に対する国人の反対、甲斐国内の混乱について、「鎌倉大草紙」(太平後記)に詳細な経緯が記されている。

「八月廿五(応永三三年一筆者)信長叶わず甲をぬぎ降参しける。……甲州をば京都へ御申上られ、逸見(逸見有直一筆者)に下さる可きよし、海老名三河守を以て再三御訴訟ありしかども、其頃の公方義持公より吉野に在し信濃守信元(信春の末子・信満の弟一筆者)を召出して、これに給るべきよしの上意にて信元国に打入ける。鎌倉殿も力に及ばず信元に御教書給ひける。逸見は元の如く西郡名字の地ばかりを知行す。……」

その比信元の家来跡部駿河、同上野と申して甲州の守護代預り、一類全多有て何事も信元の旨を背き横行しけり。信元一期の後伊豆千代に跡部背きける。甲州に輪宝一揆、日一揆とて両一揆あり。輪宝一揆の輩跡部に一味し逆心を企つ、信長方は加藤も早世し日一揆の人々計りにて度々の合戦ありしかども運や此時に尽果けん」とあって、甲斐の混乱ぶりを知ることができる。

(14) 武田信元の法号を「浄国院□□……」と云い、法号の正確を失っている。塩山市竹森下切に大窪山福応寺(浄土真宗西派)

があるが、当寺について「甲斐国志」(巻之七十五・仏寺部第三)に、「天正十年兵火ニ寺焦土トナリ、慶長中再興ス、寺城ハ大檀那穴山刑部太輔(武田穴山信元)館蹟ナリ、即チ其墓アリト云」と見える。寺域に墓碑三基有るが碑文を失い不明。推測すれば、一基は信元、他の二基は若くして没した信元の男彦次郎、信元の嗣・伊豆千代丸のものと見てはどうか。

(15) 「甲斐国志」(巻之九十八人物部第七武田氏将師之部)に「穴山兵部少輔信介(介ハ助ニ作)系図ニ武田信重信守ノ弟トアレトモ疑フラクハ満春ノ男但シ義子カ、下山天輪寺ニ置牌子、宝徳二年三月十九日逝ス、天輪寺殿英中俊公大禪定門、寺記

穴山氏とその支配構造(町田)

### 穴山氏とその支配構造（町田）

ニハ信俊ト云ヘタリ」とある。

(16) 「南部家文書」〔南部町誌一五二頁より転載〕

(17) 身延町下山天輪寺の旧寺域の墓碑側面に「穴山六代祖父武田兵部少輔」の碑文あり。兵部少輔とは五位の官で、知行地の兵権を握る実力者に当る官途である。

(18) 「甲斐国志」（巻之九十四人物部第三武田氏世家部）。

(19) 昭和定本日蓮聖人遺文「下山御消息」（一三二頁）・立正大学日蓮教学研究所編「日蓮聖人遺文辞典」（歴史篇）身延山久遠寺刊・四七八頁参。

(20) （山梨県）南巨摩郡町村取調書「内船栄村古蹟」の項に「地頭屋敷・穴山氏ノ屋敷址ナリト云フ、今尚馬場、弓場、的場等ノ名称遺レリ」とある。又「甲斐国志」（巻之五十一古蹟部第十四南部城蹟の項に「其ノ北中野村ノ城ニモ古館蹟ト見エタル処アリ、昔ノ外郭ノ内カ爾ラサレハ別業所ノ類ナルベシ」とある。中野には穴山氏関係の寺院が多いことから中野に住したことも考えられる。

### 三 穴山氏の支配構造

穴山氏に依る河内領支配の基本姿勢（意識）をみるのに、「甲斐源氏武田」一門であることを専ら誇示するのである。武田宗家の支族であり、特に六代信友、七代信君の代には武田宗家の女を室に迎えるなど、血族的連繫を内外に示し「武田」を誇示しても不思議ではない。

『甲斐国志』（巻九十八人物部第七）の「穴山伊豆守信懸のぶかき」の項に

太平記ニ今川本跋ヲ引キ永正二丑年所記武田兵部少輔受領伊豆守名信懸のぶかき法名通義斎号臥龍南部ノ領主当国主ノ伯父ト。

とあり、正式任官職掌には「穴山」を用いないで「武田」を用いているのである。既に前節でも記したように、穴

山信介（天輪寺殿）が河内領に入部するに当って、武田本家十四代信重の第二子、武田同族の威望を背にして入部しているのである。

武田同族意識こそ、河内支配者として絶対の権威であったが、二・三「武田」家名使用の例を示してみよう。

此全部再興大檀那甲州河内下山居住

本名武田在名穴山伊豆守信友（21）

奉再興此一部願主河内下山居住

武田伊豆守信友奉齡四十二歳経師鏡順坊

天文十六年秋菊月吉日

（22）

武家社会の惣領制にあっては、嫡子を除いて他の庶子は、一代限り惣領家の名字（苗）を用い、二代以降は居住地の地名を名字とするか、又は名字の地縁所名を苗字とした。然し、「穴山氏」の場合は、武田宗家との識別上、初祖義武の居住地「穴山」を呼称はしたが、公式の場では常に「武田」姓を用いたのである。

河内領東西合せて一万五千八百余石、山林資源、金、漆、獣皮、茶、紙など各種特産産業など、甲斐守護としての武田家の支配傘下にあると同時に、武田穴山家による一円支配という、武田氏による二重支配の政策がとられていたのである。右に掲げた南松院蔵「大般若経」にみられる「本名武田」・「在名穴山」の署名には、明かに武田一族であることを重視し、穴山姓を第二義的にしていることが理解される。

次に、中世・近世の諸大名、守護などの支配層がそうであったように、穴山氏の場合にも生前中に自己の墳寺（善穴山氏とその支配構造（町田）

穴山氏とその支配構造（町田）

提寺）を開基し、その寺で出家の形式をとり、寺領を寄進し、勢力の保存と拡大を図り、死後はその寺に葬られ、法名を冠寺名とした。<sup>(23)</sup> 即ち、居館地域に寺院を造営し、その地域を開拓して付近の寺領を確実に把握（検地）すること

（在地農民・在地武士・小主家）

で、穴山氏の支配力を強大にし、下部組織を統一して、支配系統を一本化していったのである。

穴山第六代伊豆守信友が、南部に円藏院を創建墳寺となし、新地を開拓して寄進した状況を、同寺所蔵の「信友判物」によって窺ってみよう。

（包紙）

茂林和尚侍衣禪師

信友

南部新地円藏院林之事長尾峯路限而北方付進候

西者坂本諫方部三郎左衛門尉恩地可為境候北方者河際迄可被成知行者 仍如件

天文廿四年九月五日

信友（花押）

茂林和尚侍衣禪師

（24）

（※1）新領地・現南部町木郷小字新地（しんち）。（※2）恩賞として賜った土地。（※3）現本郷地を流れる舟山川のこと。

（包紙）

円藏院侍者中

信友

南部郷御崎原新地円藏院寄進之地同南部之内成嶋新田之年貢錢拾貫百文之所為寄進候竝山林之事者信友見候而別

而判形可遺候者也 仍如件

天文廿四年九月廿二日

伊豆守信友（花押）

円藏院御侍者中

（25）

（※1）現南部町南部小字御崎原（円藏院建立地一帯）（※2）現南部町成島、現に豊かな稲作地域。

穴山氏は墳寺を建立し、寺域を開拓して新地となし、領地の拡大をはかっていったが、此処で注意をひくことは、穴山氏は自己の墳寺、又は建立した社寺名について好んで京都の神社仏閣の名称をつけたことである。

たとえば穴山信君（梅雪）の居城のあった下山地域にある寺社の名称をみただけでも、上・下両賀茂神社、飯繩権現、南松院・龍雲寺、妙見寺、新長谷寺・住吉明神、清水観音、日吉山王などがある。穴山氏は三代信介から四代信懸、信綱、信友、信君、信治と六代にわたり、皆一様に土地を開拓して寄進して自分の菩提寺を造っている。穴山一族の仏教信仰の深さも知ることが出来る。

次に穴山氏による領地支配の形態について、特に領民統制の形態を検地帳に基いて見てみよう。

三代信介が河内領入部当時の形態をみるのに、たとえば天文九年（一五四〇）の天輪寺検地帳（身延町下山）によれば、天輪寺領々民は次の構成になっている。

年貢納入者	有姓	七百文以上	三名
	有姓	三百文以下	五名
	無姓	三百文以下	四人
	寺男	二百文以下	一名
貫高合計		五貫七百二十文	

穴山氏とその支配構造（町田）

穴山氏とその支配構造（町田）

右の有姓者の中には、在地武士が含まれていて、殊に「佐野氏」という地方代官までいる。佐野氏はさしずめ名主的な指導的地位にあった者である。

※地積換算……一貫文は二反四畝、四貫は九反六畝、三百五十文は八畝十三歩。

穴山信介が河内領に入部した当時、領民支配の形態として、信介は、入部以前から河内各地に点在する小土豪（馬場・帯金・万沢・四条など）を配下に組み入れて被官となし、一方では墳寺・天輪寺を創して寺領を新開し、その新開寺領の中に在地性格の強い小武士農民を配して貢租を負担させたのである。穴山氏入部当初、まず在地武士層の掌握を介して、農民の支配を行ったものと思われる。

河内入部以来、一世紀を経過して六代信友、七代信君の代となると、農村の末端機構としての「（地縁的自治単位）郷村」を支配単位として、領内の政治、経済、社会上の統制権を掌握するに至るのである。

信友の墳寺「円蔵院」領検地帳によって、支配構造を見てみたい。

成嶋之内円蔵院領検地之帳（26）

四貫文 与三左衛門尉

参貫文 門前衆

老貫文 縫右衛門尉

参百文 同

老貫文 南部、惣兵衛尉

六百六十五文 新兵衛尉

参百文 同

六百廿文 成嶋 惣兵衛尉

四百文 惣右衛門尉

四百文 二郎右衛門尉

参百七十五文 九郎右衛門尉

参百五十文 三郎左衛門尉

参百五十文 次郎左衛門尉

五百文 次左衛門尉

貳百五十文 源左衛門尉

百文 同

(朱印) 都合 参貫七百十文 歟

右取納可準清水原、若有年貢無沙汰之百姓、田地可被取上者也

(五八〇) 天正八年庚申十二月吉日

(朱印)

南部円藏院は天文年中に穴山信友が自己の菩提寺として創建したもので、この菩提寺のために「成嶋」と「御崎原」の地を開発して円藏院に寄進したことは、前記した「信友の天文廿四年の円藏院文書」に於て、

南部郷御崎原新地円藏院寄進之地、同南部之内成嶋新田之年貢錢拾貫百文之所為寄進候<sup>(27)</sup>

とあって、御崎原新開地及び成島新田の年貢が円藏院に寄進された事が示されている。これらの新開地が信友によ

穴山氏とその支配構造(町田)



穴山氏とその支配構造（町田）

って開拓されたことは、元龜三年壬申五月廿日付の穴山信君（梅雪）の文書「成嶋之内円蔵院領之事」として、

先考信友開発之新地候条……<sup>(28)</sup>

とあるによって明らかであろう。

さて、右掲した円蔵院領「成嶋」の検地帳の記載は簡単であって、「〇〇文」とか「〇〇貫文」と貫高で土地面積が表わされ、その貫高が田畠の年貢高を指すものである事は、成嶋検地帳の後書きに「右取納可」とあるによって明らかである。したがって、貫高の下に記載されている名前（十二名）は、その貫高の貢租義務を負う農民である。円蔵院検地帳に記載されている貢租者は、参貫文を納める門前衆（円蔵院に隸属する零細農民）を別にすると、全部で十二名、全て無姓の百姓であり、戦時には戦斗農民として強制賦役された。

検地帳によれば、最高納入者は四貫文、<sup>(身三左衛門尉)</sup>最低は三百五十文である。若し、貫高を上田地十五の石盛として貢租率五

〇％、一貫文を約二反四畝の面積に換算して、地積を求めれば、四貫文は九反六畝、三百五十文は八畝十三歩となる。又、検地帳の中で同名の「惣兵衛」の右肩に南部・成嶋と書かれているが、これは成嶋の中に南部の者が入作していることを表わし、入作者は当然その居住地にも多少の耕地を所有していることが予想される。偶々「惣兵衛」の場合は同名であった為に、南部からの入作者である事が判明したが、この他にも入作者が居たかも知れない。だとすれば、検地帳に記載された無姓百姓の貫高が、そのまま所有する耕地の全てとは考えられず、彼等を零細農民であったと決めることは出来ない。

それから「三貫文・門前衆」の存在であるが、この三貫文は検地帳に名前も出てこない数人の百姓によって納入されたのであって、恐らく、門前衆とは土地所有権の無い円蔵院に隸属していた農民であったのではない。成島円蔵

院領は、寺に隷属する零細百姓と、約九反もの耕地を所有する農民を含めた、無姓・百姓によって構成されていた。

円藏院領の年貢納入者（全部無姓）と、下山天輪寺領年貢納入者（有姓八名・無姓四名・寺男一名）とを比較した場合、円藏院領は無姓の百姓によって構成され、天輪寺領では在地武士層を含み、殊に地方代官の「佐野某」まで含まれ、天輪寺領検地の複雑性を示しているよう。

以上、僅かな検地帳を通して穴山氏の河内支配の経過を考察してみたが、河内入部の初期（天輪寺領時代）には、在地武士・有姓・無姓の者が複雑な構成をなし、それから一世紀後の六代信友の円藏院領時代には、無姓百姓だけにによる簡単な構成を示すのである。

穴山氏の河内領入部（応永三十年代）当初の支配構造は、穴山氏に対抗しうる勢力であった南部氏などの衰退後には、各地に点在する小土豪（帯金・万沢・馬場）などを配下に組み入れて統合をはかると共に、一方では菩提寺領の的確な掌握によって、その領地を開拓して漸次拡大して経営し、その配下に在地性格の強い小武士・無姓ではあるが名主的性格の農民を住せしめて貢租を負担させたのである。即ち、三代信介（穴山氏中期）の開創になる天輪寺領の場合、佐野氏らの如き在地的小土豪を支配統制の核として、その小土豪を通して農民支配を行なったものと思われる。

然るに六代信友、七代信君の代になると、菩提寺領内の農民がすべて無姓であることは、穴山氏の支配構造の大きな変化であって、信友・信君の河内領支配が確立した段階では、無姓ではあるが在地の有力農民だけを対象としていることは、階級構造に変化が現われていると見てよいのではないか。

以上、寺領の検地帳だけを資料として見たのであって、穴山氏の支配構造のすべてとすることは無理であろう。然し、円藏院領の構成が無姓の百姓のみであったこと、天輪寺領の場合が在地武士層を一部含んで構成されているこ

穴山氏とその支配構造（町田）

（四五〇年代）（一五五〇年代）

とは、信介から 信友に至る時代変化が検地帳に現われたものと見てよいのではないか。

〔註〕

（21） 身延町下山・南松院蔵「紙本墨書大般若波羅蜜多經二五一卷」扉の署名。昭和四八年山梨県文化財指定。

（22） 南松院蔵「大般若波羅蜜多經三六卷」扉の署名。その他に「武田」を明記したものに、信君が祖父信綱追善のため竜雲寺に三拾貫を寄進した覚書に「元龜二年辛未十二月武田末葉玄蕃信君・朱印」（竜雲寺文書）とあり、「甲斐国志」の穴山信懸の条に「永正二丑年所記武田兵部少輔受領伊豆守名信懸……」とある。

（23） 穴山氏が法号を冠号としたものを幾つか列記しておく。

三代信介・身延下山天輪寺開基・法号天輪寺殿英中俊公大禪定門（宝徳二年三月十九日歿）

四代信懸・南部本郷建忠寺開基・法号建忠寺殿中翁道義居士（延徳三年三月廿日歿）

五代信綱・身延下山竜雲寺開基・法号竜雲寺殿一株義松禪定門（享祿四年三月十二日歿）

六代信友・南部門蔵院開基・法号門蔵院殿創工義鉄大居士（永祿三年十二月十六日歿）

信友室南松院・下山南松院開基・法号南松院殿葵庵理誠大姉

信懸兄乙若丸・南部中野松岳院開基・法号松岳院殿大華仁公大居士

信君女日叡菩提寺・身延上塩沢延寿坊開基・法号延寿院殿妙正日叡大姉（天正三年十二月十日歿）

（24） 南部町門蔵院蔵古文書（所蔵№1）南部町誌八九三頁併参照。

（25） 門蔵院蔵古文書（所蔵№2）南部町誌八九三頁併参照。

（26） 門蔵院蔵古文書（所蔵№13）南部町誌八九六頁併参照。

（27） 註（25）

（28） 門蔵院蔵文書（所蔵№8）包紙表書「穴山玄蕃守信君公様提証文」と有り、文書の内容は「成島ノ百姓等相違ノ時ハ門蔵院住持ニヨリテ御存分ノ処置ヲ取ルモ可」とするもの（南部町誌八九五頁併参照）

※ 穴山氏、特に信君（梅雪）と身延山との関係に就ては紙数制約のため、全く言及することが出来なかった。後日に発表を期したい。

（昭和60、11、1、稿）

# 身延在山中の日蓮聖人

——心境の推移をめぐって——

上 田 本 昌

## 一、

身延山の西谷に草庵を結び、晩年の九年に及ぶ生活は、まさに大自然と共にある起居であり、法華經の読誦・解説・書写等の五種修行をするのには、静寂の環境として、最適の地であったと考えられる。

日蓮聖人のこの晩年は、その遺文によって心境や教義、並に行跡と共に、草庵の周囲をとりまく自然界の状態についても、詳細に記述されている。それによると、「法華經の行者」として、「仏使」の道をあゆまれた宗教人としての聖人は、その心境においては、まさに「如来の座につき、如来の事を行ずるなり。」という境界から、身延山をインドの靈鷲山や、中国の天台山に、勝るとも劣らぬ勝れた靈山とみなしているのである。

しかし、一方にあって、身延山の置かれた地理的条件や、自然の現象は、現在以上に厳しく、予想を越えた困難さがつきまとっていたことも事実である。特に冬期は霜雪が強く交通不便な山間僻地であったので、晩年を迎えた聖人の健康上からは、また、生活面からも、必ずしも好適地であったとは、言いにくいところも少なくない。

すなわち、遺文の上から見ると、身延山をもって、最高に勝れた靈地とみなしているものに、「我身法華經の行者

身延在山中の日蓮聖人（上田）

ならば、靈山の教主釈迦・宝淨世界の多宝如来・十方分身の諸仏・本化の大地・迹化の大菩薩・梵・釈・龍神・十羅刹女も、定て此砌におはしますらん。水あれば魚すむ、林あれば鳥来る、（乃至）今此所も如此。仏菩薩の住給功徳聚之砌也。」とあり、曼荼羅勸請の諸仏諸尊來集の功徳集であり、淨土であることを明示している。また、

「神力品云、若於二林中二若於三樹下二若於三僧坊二乃至而般涅槃云云。此砌に望まん輩は無始の罪障忽に消滅し、三業の惡転じて三徳を成ぜん。（乃至）彼月氏の靈鷲山は本朝此身延の嶺也。」

とあり、身延山をもって靈山淨土とみなし、「事の寂光土」としていることが、明らかである。この他にも、「天竺の靈山此処に來れり、唐土の天台山親りここに見る。」とも述べ、「伝聞く釈尊の住給けん鷲峰を我朝此砌に移し置ぬ。」とも記しているのである。

こうした遺文から見て、聖人がいかに身延山を重視し、かつ尊貴の処として考えていたかがわかるであろう。ただ単に晩年をすごした山だから大事だというのではなく、純粹に宗教的な悟道の世界であり、寂光淨土の境界とみなし、本仏釈尊を始めとする曼荼羅中の諸仏諸尊と、昼夜にまみえることのできる砌であるとしている。すなわち「本門の戒壇」であり、娑婆即寂光の妙境として、一乗妙典の読誦・解説・書寫に終始されたのであった。

しかも、この境地に在るのは聖人一人だけではなく、この砌りにのぞまん輩は、「無始の罪障も定て今生一世に消滅すべきか。」という師弟共に罪障消滅し、「三業の惡転じて三徳を成ぜん」という果報が得らることになるとするのである。すなわち、月氏の靈鷲山と同等であるこの本朝身延の山に參詣することにより、大果を得ることができるといふことは、身延山をもって「靈山淨土に劣るべき」尊嚴な淨土とみなしていたことの現れであるといえよう。

地形的には、人倫を離れた山中であり、東西南北を去って里もなき、心細い幽窟であるが、教主釈尊の一大事の秘

法たる妙法を、靈鷲山において相伝した法華經行者の住処であるので、末法における事の寂光土であることは、間違いないものであるとし、「諸仏入定の処」であり、「正覚の砌」であるとしているのである。

こうした考えは、身延期の中でも、比較的に中期から後期にかけての遺文に多く見られるところである。初期から中期にかけては、どちらかというと、地理的に辺鄙な場所として、氣象現象の極めて厳しい山中であることを述べ、実生活の上では、甚だ不便難渋をしていたことを素直に披瀝している。

## 二、

入山当初における西谷での日常生活は、衣食住ともに、清貧に甘んじたものであった。すでに入山の途次、「飢渴申ばかりなし。米一合もうらず。餓死しぬべし。此御房たちもみなかへして但一人候べし。このよしを御房たちにもかたりさせ給。」と語っている点から見ても、当時の食生活を察することができるであろう。

西谷の草庵に入られてから約一か月後に、上野殿から「鷲目十連・かわのり二帖・しやうかう二十束」が送られてきた。その礼状によると、

「今年のけかち（飢渴）に、はじめたる山中に、木のもとに、このはうちしきたるやうなるすみか、をもひやらせ給。」

とある。聖人の当時は、すでに『立正安国論』に見られるごとく、飢饉・不作・天変等により、連続して食糧難の年が、国土を襲っていたようである。飢渴という悪条件のもとで始まった山中の生活は、樹の元に木の葉を敷きつめたような住居であったというのであるから、食生活も住居も極めて質素そのものであったろうと推察できる。

庵室については、周知のごとく十二の柱からなる木造の木皮葺で、一か月間で建立した応急の簡易住居であったことがわかる。したがって三年半後の建治三年（一二七七）には、もうすでに改築しなくてはならない状態にまでたち至っているのである。

「去文永十一年六月十七日に、この山のなかに、木をうちきりて、かりそめにあじちをつくりて候しが、やうやく四年がほど、柱くち、かきかべをち候へども、なをす事なくて、（乃至）十二の柱四方にかふべ（頭）をなげ、四方のかべは一所に倒れぬ。」

と記しているが、「かりそめのあじち」とはいえ、わずか三年半でこのようなありさまになるということは、建築様式にもよるが、いかに粗末な草庵であったか推察できよう。これについては、当時の家屋建造に関する技術上の問題もあったであろうが、その他に次のような点が考えられうる。

第一は、聖人自身が、入山の当初において、『富木殿御書』中に語っているように、「いまださだまらずといえども、大旨はこの山中心中に叶て候へば、しばらくは候はんずらむ。結句は一人になて日本国に流浪すべき身にて候。」とあるごとく、まだ身延山常住の心境ではなかった。「しばらくは候はんずらむ」というのは、「しばらくは居住することになるではありませんよう」という意味であり、「らむ」の助動詞は、未来・推量・意志を表わす終止形の語であるから、「しばらくは居ようと思う。」という未来についての行動を推量した意志を表明したことになる。したがって、領主の南部六郎実長が、その聖人の意志をくんで、本格的な永住用の建築ではなく、あくまでも「しばらくの間」居住にたえる程度の「かりそめのあじち」を建立することに落付いたものといえよう。

次に、第二は身延山の風雪による気象条件が、平野部と違って厳しいものであったことも、草庵の耐久力を弱めた

一因としてあげることができよう。例えば弘安三年正月二十七日に秋元太郎兵衛へ宛た書簡によると、

去年十一月より雪降り積て、改年の正月今に絶る事なし。庵室は七尺、雪は一丈。四壁は氷を壁とし、軒のつらゝは道場莊嚴の嬰路の玉に似たり。内には雪を米と積む。本より人も来らぬ上、雪深して道塞がり、問人もなき処なれば、現在に八寒地獄の業を身につくのへり<sup>(11)</sup>

といった状況が描かれている。文章の修飾上の問題も、多少考慮しなくてはならないかもしれないが、しかし現実には冬季の風雪寒冷は現代をはるかに凌ぐものであったことがわかるであろう。弘安元年十一月廿九日付で、兵衛志に送られた書簡によれば、

今年は余国はいかんが候らめ、このはきぬは法にすぎてかんじ候。ふるきをきなどもとひ候へば、八十・九十・一百になる者の物語候は、すべていにしへこれほどさむき事候はず。此あんじちより四方の山の外、十丁二十丁人かよう事候はねばしり候はず。きんべん一丁二丁のほどは、ゆき一丈・二丈・五尺等なり。(乃至)この月の十一日たつの時より十四日まで大雪下て候しに、兩三日へだててすこし雨ふりて、ゆきかたくなる事金剛のごとし。いまにきゆる事なし。ひるもよるもさむくつめたく候事、法にすぎて候<sup>(12)</sup>

とも記されている。こうした豪雪にあい、凍結の厳しい中で生活は、まさに雪や氷との根氣くらべであったといえよう。しかもこうした「法にすぎて」の氣象現象は、冬季のみではなく、春になっても「山中のながきあめ<sup>(13)</sup>」が続き、秋にもまた「長雨大雨時々日々につづく<sup>(14)</sup>」という状況で、山崩れがあり、川はたけり狂ったように荒れて、陸の孤島となって、人の交通は全く閉ざれてしまうこともあった。

実際に西谷の草庵跡地に佇てみると、谷は深く、山がそそり立っているので、日照時間は短かく、特に冬季は



現在でも、一日わずかに三・四時間程しか与えられない。こうした状態では、一か月で建立したという草庵が、永く当初の形態をたもっておられることは、きわめて困難なことであったといえる。建治三年の冬、一旦は修復したとはいふものの、このような厳しい風雪にあっては、耐えることができなくなるのも当然であると考えられる。

### 三、

身延山に九年間も在住していたにもかかわらず、生活環境がこのように質素であり、特に衣食住については、最低限度の線を維持してきた点について、疑問視する向きもあるが、これは如上のことから、やむをえなかったことと考えられるのである。

入山の当初から、常住の意志がある程度あったとしたら、恐らくは三・四年の間に壁落ち、柱傾き、屋根に穴があくといった応急の草庵ではなく、多少なりとも堅固な庵室になっていたであろうと推察できる。「しばらくは」居住するつもりで、やがては「日本国に流浪すべき身」という当初の考えは、こうした草庵建築の上にも、大きく反映されていたと見ることができよう。いかに風雪が厳しく、自然現象の激しい所であったにしても、僅か三年五月で老朽化するということは、建立の当初に、一時しのぎの草庵として設置されたものであることを裏付けているといえるであろう。

ところが、この「しばらくは候はんずらむ。」という意志は、周知の通り、在住するに従って変化して行ったのである。「仏使」として、強い信念と実行力を持った聖人だけに、力の及ばん限りは、折伏逆化の布教活動を続行する信念を持ち、日本国に弘通すべき身として、一か所にとどまるというようなことは、考えておられなかったのかもしれない。

れない。たとえ身延入山後といえども、この信念だけは心中に持っておられたであろうと推察することができる。それが上記の草庵建築によく表されているとも考えられる。

しかし、実際には、「又たちとどまるみ（身）ならば」と述べられている通りになって行ったのであった。入山の二年後、建治二年七月には、道善房菩提のため『報恩抄』を著しているが、その文中で「火にも入り、水にも沈み、走りたちてもゆひて、御墓をもたたいて経をも一卷読誦せんとこそをもへども、賢人のならひ、心には遁世とはをものはねども、人は遁世とこそをもうらんに、ゆえもなくはしり出づるならば、末へもとをらずと人をもうべし。さればいかにをもうとも、まいるべきにあらず。」と記しているように、簡単に下山し、他所へおもむくようなことは、考えておられないのである。

さらに、弘安元年には、いかなる事があっても、身延を離れる意志のないことを表明し、「甲斐の国の深山に閉籠らせ給ひて後は、何なる主上女院の御意たりと云へども、出<sup>14</sup>三山内<sup>15</sup>諸宗の学者に法門あるべからざる由仰せ候。」と述べているごとく、この頃には下山の思いはすでになく、常住の念が堅いことを知ることができる。入山当初の「日本国に流浪すべき身」は、逆に身延を離れぬ身と推移してきているのである。

わずかな年月の中に、仮りの住居としての入山から、「ゆえもなくはしり出づる」ことはできない身の上であるとする定住へ移り、さらにいかなることがあっても下山して他所に移り住むといった考えのないことを明らかにして、やがては「いづくにて死に候とも、墓をばみのぶの沢にせさせ候べく候。」<sup>17</sup>という永住へと推移し、ついに今生のことだけではなく、永遠に身延に住むことを明らかにしているのである。

この「仮りの住居」から「常住」へ、そして「永住」へと移り変って行ったプロセスには、何があったのであろう

か。聖人の心中を推察するとき、そこにはまたいくつかの理由があったものと考えられてくる。

当初が「仮りの住居」であり、「しばらくは」居住するであろうと考えていたことはすでに上述のごとく明らかであるが、これは草庵の構えからいっても首肯できよう。しばらくの間、たもてばよしとした当初の心境を如実に証しているものといえる。

ところが、二、三年の間に「ゆえもなくはしり出づる」ことはできないとし、旧師の遷化にあっても、ついに下山することなく、周囲の人々が「いかにをもうとも」身延を離れることはできないとしているのである。本来ならば、ただちに山を下って墓参・読経すべきところであるが、それをとどめて身延から離れることをしなかったのはなぜであらうか。

その理由として、「心には遁世とはをもはねども、人は遁世とこそをもうらん」と述べている。つまり聖人自身は、遁世とは考えていなかったが、世人は身延入山を即遁世であると思っているからであるとしている。この当時は、一旦俗世間の諸事からのかかわりを断って、深山に入り、遁世の道を選んだ場合は、よほどの事があっても、再び人里へ戻ってくることは、考えられないこととされていたようである。まして出家沙門の身が、意を決して入山し、世人から遁世とみなされていたとしたら、たとえそれが自身にとって遁世ではないにしても、身延を離れることは、「末へもとをらずと人をもうべし」という結果を招くことになり、嘲笑を受けることになると考えたからである。

ここで問題となるのは、聖人の「身延入山」について、④聖人自身は遁世であるとは考えていなかったこと。⑤ところが世人は遁世であると思ひ込んでしまっていたであらうこと、の二点があげられる。つまり入山について、聖人

の意志とは違った考え方が世人の間にあったことがわかる。

聖人本来の立場からすると、自身の考えが誤って伝えられ、世間にゆがめられて伝播したとしたら、直に釈明を行い、正当な理由を明確にするための努力を惜しまないはずである。その前半生が折伏によって貫かれていた点からみても首肯できよう。しかるに、世人が遁世と誤っているようなので、本心とは違うけれども、下山することはできないとする文中には、かなりの複雑な心情をみてとることができるといえよう。聖人の言外にある本心が文字の中に含蔵されているとも考えられよう。「人は遁世とこそをもうらん」の一文の中には、考えようによっては、世人にはかえって遁世と思わせておいた方がよいのではないか、という解し方もできるように考えられてくるのである。

通常であれば、④の立場が、間違つて、⑤の立場で伝えられたとすると、当然のことながら、⑥を強く否定し、自身の立場を表明して行くべきであるが、それがなされていないのである。即ち本来は④だが、⑥として伝わっているので、下山しないでいるのだとしたら、この場合、ある程度、⑥をそのままにしておいたことになり、強い修正がなされていない点からみて、⑥を⑥なりに扱っているといえよう。

いわゆる⑧をそのまま全面的に認めたというのではなく、消極的ながら、ある面ではこれを容認した形になっているとも考えられよう。事実別の遺文の中には、遁世と解することができるような表現もみられるのである。一例をあげるならば、

「抑も日蓮は日本国をたすけんとふかくおもへども、日本国の上下万人一同に、国のほろぶべきゆへにや、用ひられざる上、度々あだをなさるれば、力をよばず山林にまじはり候ぬ。」<sup>18)</sup>

「此所をば身延の嶽と申す。(乃至) たまたま見るものはやまかつがたき木をひろうすがた、時時とぶらう人は昔

身延在山中の日蓮聖人(上田)

なれし同朋。彼の商山の四皓が世を脱れし心ち、竹林の七賢が跡を隠せし山もかくやありけむ。」<sup>(19)</sup>

とあって、いかにも中国の四皓・七賢が世をのがれ、力およばず遁世した姿と、わが身を同様にみている一面もあるので、③の立場を強力に否定されることをしていない。特に入山の当初にこの考えが濃厚であり、次第に遁世ではないことを表明されるに至っているのである。

#### 四、

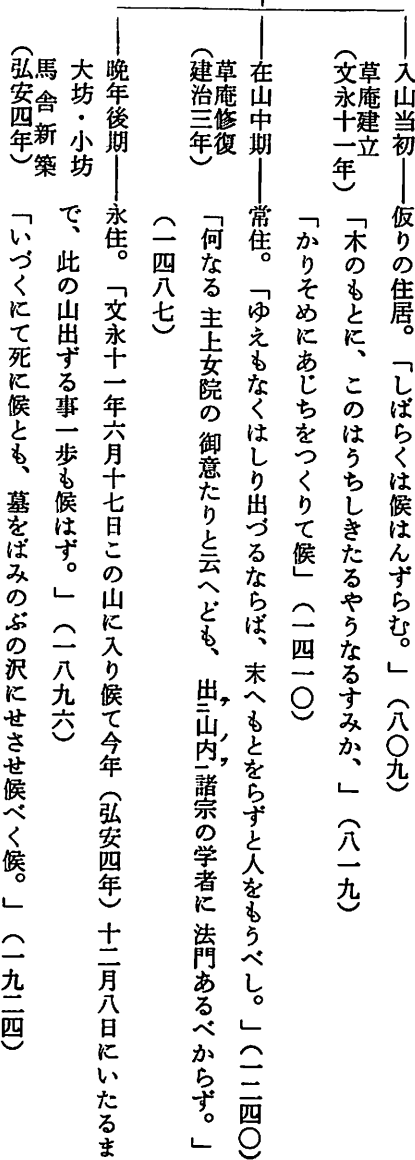
それでは、聖人の在山中における心境のこうした変化は、どこに由来するのであろうか、というに、もちろん宗教的な深い思惟から発していることが考えられるが、入山当初の複雑な心境が、身延という大自然の中で、一代を振りかえりつつ、「人間日蓮」としての立場と、「仏使日蓮」としての立場から、自ずと複合性を持った心の表れ方になって行ったものと考えられるのである。

まず、「人間日蓮」としての立場からすれば、前述の御書にすでに明らかなごとく、「力をよばず山林にまじはり候ぬ」であり、商山の四皓や竹林の七賢と同様に「跡を隠せし山」への入山であった。「結句は一人になて日本国に流浪すべき身」であるという消極的・人間的な一面をあげることができよう。入山の翌年七月に高橋入道へ宛た書信には、「かまくらより此ところへにげ入候ひし時」とさえ述べている。

しかし、これは聖人の複合性を持った厚い心中における一部の感慨であり、これをもって直に聖人の心中のすべてであるかのごとく考えることは、早計といわねばならない。在山中の聖人は、他所では見られない程に、人間的な一面を濃厚にしているといえる。一例をあげれば、檀徒の中に不幸があった場合や、不運の目にあった時など、共に

悲しみつつ涙を流しながらの激励や慰めをおこない、また悦ぶべき時には、素直に心情を吐露して歓喜されているのである。「涙ひまなし」の情愛をこめ、門下と共に悲しみ、共に悦ばれているのである。この在山中の人間性については、すでに論究をおこなっているのので、ここでは重説をさけることにするが、晩年の聖人における心中の一部門を現したものができよう。

身 延 在 住



これに対して、「仏使日蓮」としての立場は、在山中の各御書の中で、明示されているように、「日蓮は閻浮第一の法華經の行者なり」という自負から、「仏の御使として世間には一分の失なき者」という自覚をもって、身延山を本朝の靈鷲山とみなし、靈山浄土であって、法華經の根本靈場とさだめ、末法万年の拠点とされるに至っているの

身延在山中の日蓮聖人（上田）

ある。

この「人間日蓮」としての立場、すなわち「日蓮は凡夫なり<sup>(23)</sup>」という時と、「仏の御使<sup>(24)</sup>」という時とは、自ずと立場が異ってくるわけであらうが、聖人の場合はこの二者は矛盾することなく、一身の中にあって、「法華経行者」の二面性を持統されていたものと解することができるのである。つまり、「凡夫日蓮」と、「仏使日蓮」は、全く別の存在というのではなく、「法華経行者」の一身の中に収まり、「日蓮は幼若の者なれども、法華経を弘むれば釈迦仏の御使ぞかし<sup>(24)</sup>。」という両面性を持った存在であったといえるのである。ここに聖人のまた複合性をもった末法の導師としてのあり方を知ることができるといえる。

「日蓮は怯弱の者にて候へば<sup>(25)</sup>」という場合は、「人間日蓮」であり、「凡夫日蓮」を指しているといえる。建治二年に光日房へ宛た御書の中で、「父母のはかをもみよかしく、ふかくをもうゆへに生国へはいたらねども、さすがこひしくて、吹風、立つくもまでも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり<sup>(26)</sup>。」という父母をなつかしみ、望郷の念やるせなき身を、素直に表現している。まさに「人間としての日蓮」が筆をとったものといえよう。その幼若なる「人間日蓮」が、「法華経を弘めること」により、「釈迦仏の御使<sup>(27)</sup>」として、「日蓮は日本国の棟梁也、予を失ふは日本国の柱礎を倒すなり。」という仏使の立場に、そのまま移行していくのである。強盛の信念を持って、法華経を弘めることにより、閻浮第一の行者となり、仏使としていかなる迫害にも屈しない不退転の信に生きられたのである。

つまり「人間日蓮」は、法華経弘布という実践を通すことにより、「仏使日蓮」としての立場に、そのまま展開して行くことになるのである。但し、この場合「仏使日蓮」となったからといって、「人間日蓮」が否定され、消滅し

てしまうというのではない。「人間日蓮」の中に展開された「仏使日蓮」とでもいうべきものであり、どちらか一方に立つことによって、他方が否定されるというのではないのである。すなわち、「仏使日蓮」の立場にあって、法敵を折伏する勇猛精進の場合であっても、門下の不幸に対しては共に涙を流して慰めるという人間性を失っていないのである。



## 五、

このようにみえてくると、身延山の聖人は、「人間日蓮」としての一面と、「仏使日蓮」としての一面を、双方一身に備えての入山であり、時・機にしたがって対応されていたとみなすことができる。

したがって、同じ身延山を、交通不便な辺境とみなし、八寒地獄の苦難を味わっていると述べて、<sup>(28)</sup> 人間的に耐えがたさを訴えている一面がみられるが、その反面にはこの身延山は自然の美しい所で、景観の佳さを述べ、最も勝れた山として、霊鷲山に勝るとも劣らぬ霊山であるとし、法華經行者の住所なるが故に、浄土であって根本の地である<sup>(29)</sup>と論じ、仏使の立場で身延を最勝最尊の地としているのである。

或る時は、「人間日蓮」の立場で、身延山は辺境な難所にあつて、衣・食・住共に窮乏であり、苦難の生活を送っている所であり、訪ねて来る者ともなく、隠棲のわび住いであつて、弟子らや付き人らにも捨てられたような日常<sup>(30)</sup>であるとし、身延生活をこの上なくわびしいものと感じ、消息文に赤裸々な人間性を滲ませているのである。

身延在山中の日蓮聖人（上田）



そしてまた或る時は、閻浮第一の法華經の行者、すなわち「仏使日蓮」の立場にあって、同じ身延山をもって、人倫を離れた心細い幽窟ではあっても、教主釈尊の一大事の秘法を相伝した行者の住所であるので、いみじき山であり靈山淨土に劣らざる所であって、無始の罪障も忽に消滅する聖地であると感受しているのである。「彼月氏の靈鷲山は本朝此身延の嶺也」という立場は、まさに「本化仏使」としての領域であるといえよう。

身延山という同一住所であっても、聖人の心にはこのように、正反対とも思えるような映り方をし、しかも矛盾せずに時にふれ、折りにふれつつ人間性と靈性の両立場を持続されていたのである。これは一見、奇異なことのように考えられるかもしれないが、再往はむしろこのような感受をされることの方が、当然だといえるのである。「仏使日蓮」といえども、「人間日蓮」を離れて、全く別の存在というのではなく、「人間日蓮」の中に、「仏使日蓮」が存在し、「仏使日蓮」はまた「人間日蓮」の中から展開して行つたのであるから、両者は共に「法華經の実踐者日蓮」の中にあるのである。

したがって、両者が全く別個に存在し、それぞれに交渉をもっていないと考えることの方が、奇異であるといわなくてはならない。「二にして一」であり、「一にして二」なる存在ということができよう。このことを証する御書は、在山中の諸御書に散見しているので、挙げるまでもなからうが、敢て一書の例示をするならば、建治二年三月の富木入道に与えた『忘持經事』がある。

「峨々大山重々漫々大河多々登高山頭拌天下幽谷足踏雲。非鳥難渡非鹿難越眼眩足冷羅什三蔵葱嶺・役優婆塞大峰只今云云。」

とあって、富木入道がはるばる下総国から甲州身延山へ至るまでの道中について、その難儀の状態を表したものであ

る。多少文章上の綾はあるにせよ、当時の身延への路は、相当の不便さであったことがわかる。四山四河に囲まれた峽地は、鳥獣のような身のこなしや足の強い者でなくては、なかなか困難であったであろうし、眼眩み足冷ゆる旅であったことを推察できる。つまりこのような辺境な交通不便、要害の地で、人間が住むには適しないような所であることを記しているのである。いかにも苦渋に満ちた環境であることを知らしめているのである。ところが、

「然後、尋<sup>ハ</sup>入<sup>ル</sup>深洞<sup>ニ</sup>見<sup>ル</sup>一庵室<sup>ニ</sup>。法華經誦誦<sup>ニ</sup>音響<sup>ニ</sup>青天<sup>ニ</sup>。一乗談義言聞<sup>ニ</sup>山中<sup>ニ</sup>。触<sup>ル</sup>案内<sup>ニ</sup>入<sup>ル</sup>室教主<sup>ニ</sup>積尊<sup>ニ</sup>御宝前<sup>ニ</sup>安置<sup>ス</sup>母骨<sup>ニ</sup>五体投<sup>テ</sup>地合掌開<sup>キ</sup>兩眼<sup>ヲ</sup>拜<sup>シ</sup>尊容<sup>ヲ</sup>。歎喜余<sup>ハ</sup>身心<sup>ハ</sup>苦<sup>ク</sup>忽息<sup>ス</sup>。」

と続くのである。すなわち、身延に至るまでの苦難に満ちた道程は、ここにおいて一変し、妙經の音声天に響き、山中には一乗の談声が涌く靈境となり、教主積尊の御宝前にぬかずいて母の遺骨を奉じ、歎喜のあまりに身心の苦しみが、たちまちに消滅したという、まさに浄土への登詣を表しているといえよう。

このように一書の中でも、苦難の環境であることを示す一文と、その中であって、なおかつ浄土としての存在を示す一文とが見られるのである。人間としての一面と、仏使としての一面を、一身の中に調和させながら、身延での生活を送られていたことを知る一書ということができよう。一見矛盾とも思える二つの立場が、身延の大自然に交った聖人の心中で調和しながら持続されて行ったものと考えられる。人間の心理は複雑なもので、一概に決めつけるわけにはいかないものであるが、特に一世の聖者・偉人と称される人々の間では、心の推移において、一層重厚なものであることは、論をまたないであろう。ましてや聖人のように、深い宗教的な自覚や使命感に生きられた場合にあっては、凡人の推測をはるかに越えたものがあつたであろう。

最後に、身延山の聖人における心境の推移について、上述のごとく思想的・宗教的な理由の他に、もう一つ健康上

身延在山中の日蓮聖人（上田）

の問題を付け加えておきたい。すなわち、「かりそめのあじち」として、「しばらくは候はん」という心境から、「ゆえもなくはしり出づる」ことはできないとし、さらに「何なる主上女院の御意たりと云へども」出山は考えていないとする心構え、そして、「此の山を出ずる事一步も候はず」「いづくにて死に候とも、墓をばみのぶの沢に」という常住から永住へと移って行った心中には、聖者としての心境も充分に考慮されなくてはならないが、これにもう一つは聖人自身の健康上のことが、加わってくるものといえよう。

入山して三年たった頃、即ち建治三年の暮には、消化器疾患になり、下痢に悩まされている。永い間の勇猛精進による救済活動から、北海の孤島佐渡島の流人生活を経て、身延入山を果した聖人してみると、健康上の無理をして、激しい「行者」としての日常から身体に不調をきたしても、不思議はない程の生活ぶりであったろう。

加えて身延の冬は厳しく、豪雪・寒冷の山間にあつては、健康に相当恵まれた者であっても、その影響は大きいものがあつたにちがいない。翌弘安元年の六月頃になると、病状はさらに悪化していった。

「日蓮下痢去年十二月三十日事起り、今年六月三日・四日、日々に度をまし月々倍増す。定業かと存処に貴辺の良薬を服てより已来、日々月々に減じて今百分の一となれり。」<sup>(32)</sup>

「はらのけ（下痢）はさあもん殿の御薬になをりて候。又このみをなめて、いよいよ心ちなをり候ぬ。」<sup>(33)</sup>

と記している。これ以来聖人の病状は一進一退をたどりつつ、加齢・環境・気象条件等により、次第に衰弱し、弘安四年に入ると春以来病勢が強まって、筆を執ることも思うように行かなくなっていた。その年の十一月には、厳しい冬の冷え込みにあつて、さらに悪化し、「老病の上、不食気いまだ心よからざるゆへに、法門なんどもかきつけて申さずして、さてはてん事なげき入て候。」<sup>(34)</sup>と病悩の状況を記している。

食欲も衰え、体力も減退し、弘安五年の冬を越すことは困難と思えた。弟子・信徒らの勧めにより、常陸の湯で療養すべく、ついに九月八日下山することになったのである。この時は、すでに一年前、大坊・小坊・馬舎をもった寺院として、草庵の生活からは離れて、設備も一応は調っていたとはいえ、重い病状の聖人してみると、厳しい寒冷の山地では、相当な影響を与えていたにちがいないからう。

こうした健康上の問題も加味しなくてはならない。恐らく健康に恵まれていたとしたら、入山当初の考え通り、時期を選んで、日本國中を巡り、法華信仰の流布に、旅を重ねておられたであろうとも推察できよう。不惜身命の弘通は、聖人の使命とするところであり、一天四海・皆帰妙法の理想実現までは、身を休ませる間など考えられなかったことといえる。

身延山に常住し、さらに永住されるに至った主因は、上述の諸要件と共に、こうした聖人自身の健康上の問題も、無視するわけにはいかないものがあるといえる。<sup>(36)</sup>『玄旨本尊添状』・『別頭統紀』や『高祖年譜』の伝えるところによれば、弘安五年十月十一日、池上での入滅に先立って、経一磨を枕辺に召し、帝都の弘通を委嘱されている。<sup>(37)</sup>おそらく、身延山で『撰時・報恩』の両抄を著作し、一代の教学をしめくられたあと、健康が許せば、聖人自身、帝都への弘通に上り、献身その大任を果しておられたのではないかと、とも推察できよう。

ところが、入山間もなく病身となったことも一因となって、三年四年と在山するうちに、すなわち、初期から中期にかけて、離れ難い心境に進み、次第に身延の山を靈山浄土として受容され、ついには身延以外の地へ出て行くことは、全く考えられない心境へと推移していったものと考えられる。以上の所論から、聖人の身延永住は、複合性をもった心境の上に、成立していったことが知られるであろう。

身延在山中の日蓮聖人（上田）

〔註〕

- (1) 四条金吾殿御返事 定遺 一八〇一頁
- (2) 南条兵衛七郎殿御返事 同 一八八四頁
- (3) 松野殿女房御返事 同 一六五一頁
- (4) 身延山御書 同 一九一五頁
- (5) 「大崎学報」第一三九号の拙論「身延山における日蓮聖人の教学」（二頁以降）を参照されたい。
- (6) 四条金吾殿御返事 定遺 一八〇一頁
- (7) 富木殿御書 同 八〇九頁
- (8) 上野殿御返事 同 八一九頁
- (9) 庵室修復書 同 一四一〇頁
- (10) 富木殿御書 同 八〇九頁
- (11) 秋元御書 同 一七四〇頁
- (12) 兵衛志殿御返事 同 一六〇五頁
- (13) 霖雨御書 同 一五〇四頁
- (14) 上野殿御返事 同 一五七二頁
- (15) 報恩抄 同 一二四〇頁
- (16) 教行証御書 同 一四八七頁
- (17) 波木井殿御報 同 一九二四頁
- (18) 上野殿御返事 同 八三六頁
- (19) 新尼御前御返事 同 八六四、五頁
- (20) 「機神」（第四十一号）拙論「身延山における日蓮聖人の人間的一面」を参照。
- (21) 別当御房御返事、八二八頁。並びに撰時抄 一〇一九頁
- (22) 神国王御書 定遺 八九二頁
- (23) 撰時抄 同 一〇四九頁

- (24) 種々御振舞御書 定造 九七六頁
- (25) 弥源太入道殿御返事 同 八三二頁
- (26) 光日房御書 同 一五五頁
- (27) 撰時抄 同 一〇五三頁
- (28) 秋元御書 同 一七四〇頁
- (29) 南条兵衛七郎殿御返事 同 一八八四頁
- (30) 妙法比丘尼御返事 同 一五六四頁
- (31) 忘持経事 同 一一五一頁
- (32) 中務左衛門尉殿御返事 同 一五二四頁
- (33) 兵衛志殿御返事 同 一五二五頁
- (34) 老病御書 同 一八九六頁
- (35) 身延山における聖人の健康については、宮崎英修博士が、「大崎学報」(第一〇三号)の中で、すでに研究されているので、参考されたい。
- (36) 上野殿母尼御前御返事によれば、「ただし八年が間やせやまいと申し、齡と申し、とし／＼に身ゆわく、心をほれ候つるほどに云云」(一八九六頁)とあって、在山九年のうち、八年までは軽重の差こそあれ、何らかの病状があったことを知ることができる。すなわち、入山一年後頃から、すでに病身であったようである。
- (37) 『玄旨本尊添状』(宗全上聖部三四頁参照)。「高祖年譜」に「命三経一麻呂<sup>ミヤロ</sup>曰、汝蛋祝髮智行兼備以唱導帝郷<sup>ミチノミヤノキョウ</sup>」(五一)とあり、『別頭統紀』には「親三経一麻呂<sup>ミヤロ</sup>曰、乃至莫忽三帝都弘経<sup>ミチノミヤノキョウ</sup>」(八一二五)等と伝えている。

# 日蓮聖人御墓考

奥　野　本　洋

## はじめに

日蓮聖人身延在山九ヶ年の後、身延から池上へむかわれ、その地でご遷化、ご遺言をもとに、身延山に埋葬されたが、その御墓はどのようなものであり、今日迄伝わってきたのであろうか。

## 一、

日蓮聖人は、ご遺文中に、

いづくにて死候とも墓をばみのぶ沢にせさせ候べく候。<sup>(1)</sup>

又、

此度はのがれがたく候へば、墓所のことは身延ノ沢にたてさせ玉へと、かたくをのをのへも申候。<sup>(2)</sup>

と述べられ、ご自身が亡き後は、日蓮聖人の墓を中心に門弟が団結し、広宣流布を続けていくてくれる事を望んでいたと思われる。

『元祖化道記』<sup>(3)</sup>並びに『註圓證』<sup>(4)</sup>によれば、日蓮聖人がご臨終間近になり、日朗以下の長老に対し、自分が化した

日蓮聖人御墓考（奥野）

後は、全身を瓶におさめて身延山に送ってほしい旨を告げられるが、一日半日の道ならば仰せの如くに致しますが、三日四日の道のり、何が起こるかわかりませんと大聖人に申され、お骨にして身延山へ葬るべきむねを述べられたとある。

又、『元祖化導記』には、或記ニ云として、「御身骨ヲハ御遺言ニ任テ十月二十一日池上を出発」<sup>(6)</sup>とあり、同様に、『註画讃』<sup>(6)</sup>にも二十一日出発となっているが、日位の『大聖人御葬送日記』には、「御遷化御舍利ハ同月十九日池上御立チ有リ」<sup>(7)</sup>とハッキリあり、十九日に池上を出発されたと見るべきであろう。<sup>(8)</sup>

又、同じく『化導記』には、「同十月二十九日御ソ木ヲ取り、御影像建立在之、一百ヶ日御墓立了、變テ御舍利奉納等、云云」<sup>(9)</sup>とあり、弘安六年の正月に墓がつくられ、百ヶ日の法要が営まれたものと思われる。この他に智寂省師の『本化別頭高祖伝』には、「二七日仮設ニ宝塔、伸ニ之供養、……十二月二日七七日設ニ送葬礼」<sup>(10)</sup>と記録され、『化導記』には記されていない仮の宝塔との表現が見られる。『註画讃』には「一百箇日ニ起レ廟、納レ骨」<sup>(11)</sup>とあり、墓、宝塔とも異なる廟の表現がなされている。さらに日潮の『別頭統紀』中には、「我本師世尊者築ニ廟於靈鷲山、日蓮留ニ塚於身延山」<sup>(12)</sup>とあり、ここでは釈尊の墓を廟と呼び、日蓮のそれを塚と称している。同じ『別頭統紀』には、阿仏房の墓について、「盛綱築ニ塚墳」<sup>(13)</sup>と表現、塚という表現は智寂省師も「日蓮者留ニ塚於身延山」<sup>(14)</sup>といったあらわしている。円智日性の『元祖蓮公薩埵略伝』にも、「令レ鎮ニ師墳塚」<sup>(15)</sup>と塚の字が見られるのである。これらは、その時代によって墓の形体に幾分ちがいがあつたか、ただ呼称にちがいがあつたかであるが、いずれも墓所にちがいはなかった。



大聖人滅後七百年の今日、身延山久遠寺山内に廟所があるのだが、廟所即ち久遠寺の考え方はなくなっている。聖人が身延山に埋葬された当初は、「御墓へ御入堂候はん事……」とあるように、御墓がそのまま久遠寺との考え方があったようである。『宗祖御遷化記録』には、御所持仏教事として「御遺言云仏者<sup>立</sup>御墓所<sup>傍</sup>可<sup>ニ</sup>立置<sup>云</sup>」<sup>(16)</sup>「同籠置<sup>ニ</sup>墓所<sup>傍</sup>」<sup>(17)</sup>六人香花当番時……との表現がなされているが、『日蓮教団全史』には、西山本門寺の正本には『墓所の寺』とあることから、「同籠置<sup>ニ</sup>墓所<sup>傍</sup>」のこの傍は誤読であると指摘している。<sup>(19)</sup>即ち久遠寺が墓所の寺であり、「御墓へ御入堂」とは久遠寺に参詣するということであつた。そして又、この墓を上足六人他の僧によって輪番する制度が設けられるのだが、各々が各地への教線拡充の事や幕府の弾圧が始まる等の問題もあり、永くは続かなかつた。<sup>(20)</sup>興師が美作房にあてた手紙には、「身延沢之御墓之荒はて候て、鹿かせきの跡に親子懸らせ給候事も当られぬ事に候<sup>(21)</sup>」とあり、三回忌の頃には登山する者も少なくなり、宗祖の墓が守られていない様子を歎かれている。この事から推察するに、墓のそばに『日蓮教団全史』にいわれる塔頭<sup>(22)</sup>というべき寺はあつても、墓にはその墓石を覆うような建物は何もなく、墓石あるいは塔のみの塚であつたろう。

日道の『日興上人御伝草案』には、「日興上人ハ大聖御遷化之後身延山ニテ弘法ヲイタクケ<sup>公家</sup>関東ノソウモンヲナシテ、三ヶ年が間身延山ニ御住アリ<sup>(24)</sup>」と三ヶ年間住まわれたという表現と、『從開山日順法門』には「身延山ニハ日蓮聖人九年、其後日興上人六年御座有リ、聖人御存生ノ間ハ御堂無シ御滅後ニ聖人御房ヲ御堂ニ日興上人ノ御計<sup>イテ</sup>造玉<sup>(25)</sup>御影ヲ造ラセ玉フ事モ日興上人ノ御建立也<sup>(26)</sup>」とあり、三年と六年とのちがいが述べられている。日興が身延を離れ

るのは、宗祖七回忌後の正応元年（弘安十一年改元）十二月であるから、弘安八年の終り頃から三年の常住と考えられる。<sup>(27)</sup> 日順の六年と考えると、自身が常住しているにもかかわらず墓の荒はてている事を歎かれるハズが無いであろうから矛盾を感じるのである。そして『蓮公行状年譜』（豊臣義俊）に「如<sub>レ</sub>此相定りて御墓所、勤仕おこたりなく、祖師の御遺法を守たてまつりし処、祖師七回忌の御時興師の輪番也、実長入道日円故あつて興師を廃し、日向聖人を常貫主として巡番の法式破て……」とあるように、輪番は事実上、行なわれていなかったが、この時にこの制度はなくなるのである。<sup>(28)</sup> その後、富士門流においては、大石寺所伝の興師の灰骨奉持等の問題も出てくるのである。又、中山でも和泉公日法が宗祖池上茶毘之庭にて御舍利三粒を中山法華堂に持ち帰ったという日忍の「大聖人御舍利分与事」が伝えられている。<sup>(29)</sup> 昭和十年発行榊神21号には、室住一妙先生が、新発見の聖伝資料として、『日進聖人仰之趣』<sup>(30)</sup> が紹介され取り上げられているが、その中には、宗祖入滅の後に衛門大夫が、宗祖入御の地が池上であるということから、宗祖の御骨を池上に安置し墓をも立てようと申し出たが、六老僧が宗祖の遺言を盾に一步も譲らなかったという説が述べられている。この事は、身延文庫蔵古写本によって知られる事で、今迄ふれられてない事である。

### 三、

その後、御墓についての記録は、中山三世の日祐の『善根記』<sup>(31)</sup> に、「去年康永元年<sub>壬午</sub>卯月三日、六浦ヲ立、同七日登山同八日御塔頭柱立奉<sub>レ</sub>拜<sub>レ</sub>之下向、大聖人御舍利奉<sub>レ</sub>拜<sub>レ</sub>」とあり、身延三世日進の時に、宗祖の御遺骨を奉安する場所の柱立てが行なわれ、日祐はその時に大聖人の御真骨を拜している。<sup>(32)</sup>

日興が御影堂を建立されてから日進が塔頭柱立をする迄の約五十年間墓所に関する記録はないが、潮師の『別頭

統紀<sup>(35)</sup>」中に日像上人が永仁二年（一二九四年）「詣<sup>レ</sup>身延山<sup>ニ</sup>拜<sup>ミ</sup>祖塔<sup>ヲ</sup>、七晝夜」と書き残している。この時の祖塔とは、六老僧によつて葬られたままの墓所であつたと思われる。

日進上人が建てられた塔頭がその後どうであつたかの記録を見ることが出来ぬが、村松海長寺日海の記録によれば「日海十六春登<sup>ニ</sup>身延山<sup>ニ</sup>住<sup>ス</sup>云、霜月ハ中下付、仍午年地震於<sup>ニ</sup>身延山<sup>ニ</sup>值<sup>ス</sup>云、身延山事大聖人御草創之諸堂地、悉捐滅成<sup>ニ</sup>河原<sup>ニ</sup>早、日朝聖人御建立之御塔類落、坊中悉流失<sup>ノ</sup>、今之御堂地日朝聖人再興開興之山也<sup>(36)</sup>」とあり、この明応七年の大地震によつて日進の建てられた塔頭等は流されたと思われる。しかし大聖人のご真骨は、日朝の手によつて、新しい堂地に移され二重宝塔に安置されていて無事であつたと思われるが、この宝塔も崩壊している。祖滅二一七年朝師七十七才であり、諸堂再興等の思いを胸にいかばかりの悲しみであつたであらう。

その後十三世日伝師代に祖師堂が建立されるが、祖師廟堂の建立は、第十七世日新の代迄待たれるのである。この事は遠沾亨師の『諸堂記』に「二間半八角也<sup>(41)</sup>」と記録されている。さらに同記録に、二十二世日遠代に、「祖師聖人石廟從<sup>ニ</sup>堂地<sup>ニ</sup>上奉<sup>レ</sup>移<sup>ス</sup>此塔頭<sup>ヲ</sup>、靈地<sup>ニ</sup>以<sup>レ</sup>次修<sup>ス</sup>理八角堂<sup>ヲ</sup>者也<sup>(42)</sup>」とあり、日朝師の代に大聖人草創の地から朝師開興の地へと移されていた廟が、八角堂を修理する間、もとの塔頭の靈地へと移されている事がわかるのである。又、この頃養珠院によつて三間半四方の宝蔵が建立されているが、ご真骨が宝蔵に安置されていたか石廟に納められていたかは定かでないが、二十五代深師代に「御靈骨<sup>ヲ</sup>、宝瓶<sup>ヲ</sup>井塔<sup>ニ</sup>、深師代入用三百五十目<sup>(43)</sup>（深師有<sup>レ</sup>之<sup>ノ</sup>）<sup>(44)</sup>」とある事から日新代につくられた靈骨宝瓶を新しく靈骨を奉安されていたと見るならば塔頭靈地に移された石廟は墓だけであつたと思われる。

四、

三十三世日亨師代に、「為<sup>レ</sup>防<sup>レ</sup>雨<sup>レ</sup>湿<sup>レ</sup>、悉<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>油丹塗<sup>レ</sup>」<sup>(46)</sup>としている廟には、古くは阿仏房の墓や富木入道の母の墓があった事は知られるが、その他、宗祖の御側に葬られたという信者や町方の墓が建立されていたと思われる。<sup>(48)</sup> 遠沾亭師は「凡人ノ骨ハ可<sup>レ</sup>送<sup>レ</sup>、収骨堂ニ永代不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>破<sup>レ</sup>此式<sup>レ</sup>」と定められ、一時は靈地としての祖廟域が形成されたようである。しかし、亨師のこの定めも後には破られていった事がわかる。<sup>(49)</sup> 又、遠沾亭師の諸堂記の中に、覚林房十六世の一行院日俊が令法久住祖恩報謝の為に無尽財を取め永代毎日廟前に於て妙典一部を説誦せしむとの記録が残っている。<sup>(50)</sup> 一行院日俊は、今も現存する高座石の唐金の灯籠の功德主の中にもその名が見られるが、時は元禄十四年（一七〇一年）九月二日、三十二世智寂省師の時代にあたっている。

遠沾亭師の後、三十六世日潮代には、御廟一式の立替が行なわれ、<sup>(51)</sup> 松木祖像をこのところに移している。さらに時代は進み、文政四年（一八二一年）八月九日、五十五世日暹代、火災により御廟八角堂及拝殿を焼失、<sup>(52)</sup> 翌十月十三日に再建成就するも再び同七年八月二十七日の火災により焼失してしまった。さらに追い打ちをかける様に、文政十二年九月六日五重塔より出火し真骨堂はじめ二十八棟の伽藍堂宇を灰燼に帰してしまうのであるが、天保二年（一八三一年）五十八世日環代、宗祖五百五十遠忌を厳修すると同時に、御真骨宝蔵を上棟している。<sup>(53)</sup> その後幾多の変遷を経て、明治八年（一八七五年）一月十日七十三世日薩代、再び諸堂残らず類焼するも、同年三月二十三日、土蔵八角四方の御真骨宝蔵が建立されている。そして明治九年、清水房書院を元真骨堂宝蔵の地へ移して奥書院（水鳴楼）としているとあることから、<sup>(54)</sup> 真骨宝蔵の位置は、一時期現水鳴楼の場所にあった事が知られるのである。

## おわりに

先師の書き残された記録より、宗祖廟塔、真骨堂の変遷を追ってみたが、不十分な考察に終っており今後の課題とするところである。大石寺堀日乎師の『興師身延離山史』の巻末に、「朝師化導記の中に、ことさら御身骨を残らず身延山に納めたとの由が書き残されているのは、その時代各山不和の際に、身延に御身骨無しとの流言等があり、その為念記したとするならば云……」とあり、それならば、「はたして御正墓といえるや否や」との論もあるが、そのような問題は無用であり、大聖人遺言の如く、日蓮聖人の御魂は身延山に棲むのであり、全門流がそのシンボルでもある御墓をもとにして登山参詣し、一丸となって正法流布につとめなければならないと思う次第である。

今回の御墓考は、自坊田代高座石との何らかの関わりについて考えてみようとするのが当初の出発点であったが、特定の場所云ではなく、御墓は身延沢即ち九ヶ年間心安く法華経を説誦された身延山であればよいと思えるのである。

### 〔註〕

- (1) 「波木井殿御報」 定遺一九二四頁
- (2) 「本寺参詣鈔」 定遺二二七一頁
- (3) 『日蓮上人伝記集』中「元祖化導記下」四七頁  
「或記云、御終焉近ナテ、日朗以下老僧達对被<sub>レ</sub>仰ケルハ、我死ナラハ全身瓶奉納其體身延山送可<sub>レ</sub>置之、云云 日朗被<sub>レ</sub>申ケルハ、一日半日間ナラハ如<sub>レ</sub>仰可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之歟、既三日四日路次伝野臥山臥様、雖<sub>二</sub>届申<sub>一</sub>……」
- (4) 『日蓮上人伝記集』中「註画讃卷五」一〇七頁。『化導記』と同じような表現が見られる。
- (5) 『日蓮上人伝記集』中「元祖化導記下」四八頁

日蓮聖人御墓考（奥野）

日蓮聖人御墓考（奥野）

- (6) 『日蓮上人伝記集』中「註画讃卷五」一一〇頁。
- (7) 『宗全』一卷五七頁
- (8) 『日蓮教団全史』上五一頁
- (9) 『日蓮上人伝記集』中「元祖化導記下」四八頁
- (10) 『日蓮上人伝記集』中「本化別頭高祖伝下」五二頁
- (11) 『日蓮上人伝記集』中「註画讃卷五」一一〇頁
- (12) 『別頭統紀』卷八 一八七頁
- (13) 同 一七〇頁
- (14) 『日蓮上人伝記集』中「本化別頭高祖伝下」五〇頁
- (15) 『日蓮上人伝記集』中「元祖蓮公薩埵略伝」七頁
- (16) 『宗全』二卷「美作房御返事」一四六頁
- (17) 『宗全』二卷「宗祖御遷化記録」一〇五頁
- (18) 『宗全』本門宗部四七八頁
- (19) 『日蓮教団全史』上五四頁
- (20) 同六五頁
- (21) 『新校群書類従』卷二百七十七「赤染衛門集」中に、「朝ほらけ部をあくとみえつるかせぎの近くたてるなるなり」とあり、かせぎと濁っている。かせぎの意は主に鹿の古称といわれるが、猪のような野生動物を指す場合もある。
- (22) 『宗全』二卷一四五頁
- (23) 『日蓮教団全史』上五四～五頁
- (24) 『宗全』二卷二四九頁
- (25) 『宗全』二卷三八二頁
- (26) 『日蓮教団全史』上六九頁
- (27) 同七三頁
- (28) 『日蓮上人伝記集』中「蓮公行狀年譜」三四頁

(29) 『日蓮教団全史』上七五〇八頁

(30) 堀日亨著『日興上人身延離山史』一九九頁

(31) 『宗全』一卷四五一頁

(32) 『棲神』二十一号七〇八頁

「聖人御入滅、後衛門大夫義今末法、仏舎利ナヲ大切貴事ナレハ幸是入御事ナレハ此ノ御骨安置申御墓、モツキ塔、モ立申ヘシト云云

其時六人、老僧連一同何此聖人御命、遠ル、ヲ身延沢入参セヨト御定也ト云云イカニ仰セ候トモ身延沢入参スマシク候……」

(33) 『宗全』一卷四九九頁

(34) 『日蓮教団全史』上一九三頁

(35) 『本化別頭仏祖統紀』卷十 二三八頁

(36) 『宗全』二十三卷「日海記」一六〇頁

(37) 『甲斐叢書』中「妙法寺年録」二七四頁に「明応七年戊午閏月十月なり正月の一日より事の外にあたゝかに雪ふらず道吉八月廿五日辰刻に大地震動して日本國中堂塔乃至諸家悉く頽れ落つ大海辺りは皆々波浪に引かれて伊豆の浦へ悉く死失又小河悉く損失す同月廿八日大雨大風無限申尅当方の西海長浜同大田輪大原悉く壁にをされて人々死る事大半に過へたり……」とある。又、『統群書類従』中「甲斐國妙法寺記上」二八九頁〜二九〇頁にも同じように書かれている。

(38) 『御本尊鑑・遠沾院日亨上人』中「身延山久遠寺諸堂等建立記録」八四頁

(39) 『日蓮教団全史』上一九四頁

(40) 『棲神』五十六号「身延山諸堂記」一八九頁に「一祖師廟堂<sup>二間半</sup>八角也、同拜殿<sup>二間半</sup>廊下、第十七世日新師代建立、棟札<sup>天正十三乙酉十月吉日</sup>

日新判形……」とある。

(41) 同一六三頁「高祖御靈骨ノ宝瓶ノ書付ケ 天正十八年庚寅九月日ト有之天正十八年八十七代新師代ナリ」とあり、八角堂が建つた後、天正十八年高祖御靈骨の宝瓶がつくられている。

(42) 『日蓮教団全史』上一九四頁、「慶長年中（一六〇〇頃）とある。

『御本尊鑑』中「諸堂建立記」一一五頁には、「宝蔵三間半四方第二十二世遠師代慶長年中<sup>紀伊大納言領立卿 水戸中納言領房卿</sup>母堂養珠院初ノ号、龍華院、妙紹日心大姉立之此養珠院尼者一宗再興之大檀越也……」とある。

日蓮聖人御墓考（奥野）

日蓮聖人御墓考（奥野）

- (43) 『棲神』五十六号「身延山諸堂記外」一六三頁。
- (44) 同「一八九頁」、「石廟ノ妙法蓮華經ハ相伝フ向師ノ筆ト」とある。
- (45) 同「一八九頁」。
- (46) 『千日尼御返事』定遺一七六五頁『本化別頭仏祖統紀』卷七、一七〇頁。「盛綱樂之塚墳……」とある。
- (47) 『忘持經事』定遺一一五一頁。「御宝前安置母骨……」とある。
- (48) 『棲神』五十六号、一八九頁、「古来以凡人骨収此所汗穢不淨也……」
- (49) 『統身延山史』五頁「祖廟盤整会の事業」のところに詳しく説明されている。同七頁、「翌十四年（一九二五）は移転の実施とその終了の歳で……移転すべき墓石は五千七百余基、墓石所有者は三百六十六戸を数えたという。」とある。
- (50) 『棲神』五十六号「身延山諸堂記外」一八九頁
- (51) 『棲神』五十六号「一八九頁妙俊院日寿（鈴木日寿）の追加記録。
- (52) 同頁に、「祖師尊像ハ九老日像菩薩御作」とある。
- (53) 『身延山史』二三〇頁。
- (54) 同二三二頁。「御真骨宝藏（三間半四方）」とある。
- (55) 同二八九頁。「奥書院（十一間四間）」とある。
- (56) 『日興上人身延離山史』二〇一頁。
- (57) 高木豊『日蓮とその門弟』二九二頁「廟所は、没後の門弟の統合のシンボルたることが望まれるものであった。……廟所はついに門弟統合のシンボルたり得なかった。」

参照文献

- 執行海秀著『興門教学の研究』
- 室住一妙著『行学院日朝上人』
- 林是晋著『身延山諸堂建立考』（棲神五十三号）
- 早川達道著『富士日興上人身延離山の研究』
- 塩田義遜著『波木井公一族と身延山』（棲神二十六号）



高木豊著『日蓮—その行動と思想』

塩田義通著『日蓮聖人の生涯』

身延山久遠寺刊『身延山史年表』

日蓮宗刊『日蓮宗事典』

宮崎英修著『日蓮教団の展開』（講座日蓮—日蓮信仰の歴史）

遠藤是妙著『祖廟中心』（樺神二十二号）

日蓮聖人御墓考（奥野）

# 日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討 (二)

——心性本覚思想について——

中 條 暁 秀

(一)

行学日朝(一四二二—一五〇〇)の「本尊抄私記(五卷)・見聞(三卷)」(『朝師御書見聞』所収<sup>①</sup>)を検すると様々な問題が存する。既に、

(1) 日朝は最古の科文といわれる五段の大科に則って、『本尊抄』に注釈を施している。その証左は、自然讓与段の注釈態度によって窺える。<sup>②</sup>

(2) 「私記・見聞」中に引用される経論釈は厖大な量に上る。特に中古天台文献が極めて豊富である点も注目されるが、日朝はただ単に無原則に援引するのではなく、常に文献吟味を心掛けていた。<sup>③</sup>

(3) 「私記・見聞」中には、数法相配釈が色濃い。加えて、「我等衆生形骸<sup>④</sup>全体五輪塔婆<sup>⑤</sup>形貌也」との言を見ると、『阿仏房御書』・『御義口伝』等と、その基調を同じうするもののように思われる。<sup>⑥</sup>

等々の考察を試みたので、今は「私記・見聞」八巻中に展開される「心性本覚思想」を一つの手掛りとして、かかる問題を少しく検討するものである。

日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討 (二) (中條)

(二)

「祖書学」を提唱し、遺文の文献学的研究に新生面を開き、後の遺文研究に多大な影響を及ぼした宗学者が、故立正大学教授浅井要麟(一八八三—一九四二)先生である。周知のように先生の祖書学の特徴は、遺文の真偽論にあって、「祖書の思想的研究」(『日蓮聖人教学の研究』所収<sup>(6)</sup>)がある。それは、例えば中古天台は円密禪合談の雜乱教学で、台密義を樞実雜乱として極力斥けられた宗祖が、このような思想を取り入れられるはずはなく、宗祖の思想の本質は、中古天台の思想と異質でなければならぬという前提に立って、中古天台に与同的な遺文はすべて偽撰として排除しようとする試みである。この試論は、夾雜物を除き去って、純粹な日蓮教学を樹立しようとする貴い作業であったと思うのであるが、思想内容に検討を加えることによって、真偽を判定しようとする方法は、余りにも冒險すぎるのではないかと案じられるものである<sup>(6)</sup>。

心性本覚思想<sup>(7)</sup>の問題についていえば、浅井要麟先生は、いわゆる八葉九尊の心性の蓮華を説く遺文は偽撰であるとされ、それに属するものとして、『十如是事』(定遺統篇遺文番号一三)・『日女御前御返事』(正篇二五六)・『三世諸仏總勘文教相廢立』(正篇三四八)・『当体蓮華抄』(統篇三九)・『一念三千法門』(統篇一四)・『善無畏抄』(正篇四六)・『忘持經事』(正篇二二)・『日妙聖人御書』(正篇一〇七)・『日女御前御返事』(正篇二九三)・『十八圓滿抄』(統篇四〇)等を挙げられ、その理由として、(1)台密を破折された宗祖が、台密教義を取り入れられるはずがない。(2)心性蓮華説と関連する、例えば理体本覚思想・觀念成仏論・己身本尊論等のいわゆる本覚思想は、中古天台特有の思想であって、宗祖の標準遺文たる『開目抄』・『本尊抄』等の思想と異なるもの

である。との二点を挙げられている。<sup>(8)</sup>

(三)

「八葉蓮華」とは、我等衆生の肉団心を八弁の蓮華のごときものであると思惟したことから始まる。その典拠は、『大日経』（具名『大毘盧遮那成仏神変加持经』）の「入漫荼羅具縁真言品」に説示され、<sup>(9)</sup>『大日経疏』（具名『大毘盧遮那成仏経疏』）の巻第四に、「即観自心作八葉蓮花。阿闍梨言。凡人汗栗駄心状。猶如蓮花含而未敷之像。有筋脉約之以成八分。男子上向女人下向。先観此蓮令其開敷。為八葉白蓮花座。」とある「汗栗駄心」のことで、衆生の心蔵（肉団心）をいう。すなわち、『同疏』によれば、衆生の肉団心は仏・菩薩の座であり、八葉九尊の住処であるとするのである。<sup>(11)</sup>つまり衆生の心性には九尊が在すというのであるから、衆生の当体そのままが本有の仏であるという、理体本覚思想のことである。<sup>(12)</sup>

したがって、密教と法華經との融合を密教によって解釈しようと試みた、円珍（八一四―八九一）の撰とされる『講演法華儀』<sup>(13)</sup>（具名『入真言門住如実見講演法華略儀』）は、法華三昧に入って心中にある八葉の蓮華を観想するにあるとし、さらに安然（八四一―九〇三？）は、叡山の本覚思想に立脚して、菩提心は衆生本具のものであり、生仏不二のゆえに、密教の所説にしたがって正しく思惟修行すれば、速疾に菩提を實現し得るところに基本的な特色を有する『菩提心義抄』<sup>(16)</sup>（具名『胎藏金剛菩提心義略問答抄』）において、例えば「如来蔵、自性清浄心名眞実心。一切衆生胸間肉団其形八分。男仰女伏。其色丹赤。是五藏中之心臓也。真言行者観此八分為八葉蓮。上開三九仏二名三心処心。」と述べて、八葉心性蓮華の強調が見られる。

このことはやがて、中古天台では盛んに説いて、本覺思想を展開する上での一助としている。例えば鎌倉末乃至南北朝期の成文化と目される「身延藏文明三(一四七一)年泰芸入行学日朝門下の円教日意(一四四四〜一五一九)のこと」(書写本)を底本とした、俊範(一一二二)の相伝を静明(一一・心賀(一一三二九)を経て心聡(一一三二九)によって記述された『一帖抄』には、「問云。当体蓮華、実体何物耶。伝云。法界、総体蓮華也。胸中有蓮華」と、当体蓮華の実体を究明して、我等衆生の胸中の蓮華であるとの当体全是を説き、同趣の説述が、時代は少しく下り(南北朝〜室町時代の成立)、尊舜(一四五二〜一五二四)の著とされる「二帖抄見聞」に、「十界衆生皆蓮華、生故。蓮華因果、法門云即身成仏、證要。開悟得脱、奥藏也。……十界衆生共居三葉蓮華、極一本有胎藏理也。仍円密大事悉極蓮華因果、法門也」とある。

特に鎌倉中期から末期の成立と見られる伝最澄の『修禪寺決』(身延山藏の行学日朝及び円教日意の所持本によれば、その体裁は全四帖からなり、各帖にはそれぞれ題名が記されてある。第一帖は外題・内題ともに「修禪寺相伝私記」、第二帖は外題・内題ともに「修禪寺相伝日記」、第三帖は外題には「大教縁起口伝」、内題には「修禪寺相伝日記」、第四帖は外題・内題ともになく、第三帖の題をそのまま踏襲している。今日これらを総称して『修禪寺決』という。)の第四帖には、「依一經説(『大日經疏』卷四の説)。一切衆生、心間。有三葉蓮華。男子向上。女人向下。至成仏期。設雖三女人。心間、蓮速還向上。」とあって、前述の『大日經疏』・『菩提心義抄』等の先例を踏み、等海(一一三四三)が鎌倉末乃至南北朝の成文化と見られる『二帖抄』(別名『相伝法門見聞』一海筆)について康永二(一二三四三)等から貞和五(一二四九)年まで、六年の歳月をかけて詳釈した『等海口伝抄』(別名『宗大事口伝抄』)に至ると、「当流、当体蓮華、云事深習也。当体蓮華者。三世諸仏、心蓮台。一切衆生、心法也。衆生、心

法者。八葉肉団。八葉白蓮也。因果不二。權實一体姿也。説顯此法、名「法華」也」と、八葉の肉団を以て、仏の心蓮台となして、衆生の当体を本覚の仏そのものと説くのである。<sup>(28)</sup>

#### (四)

心性蓮華について語る日蓮遺文は、上総土氣の本寿寺他四ヶ所に真蹟の断片が散在する、弘安元年六月二十五日の『日女御前御返事』（定遺一五一五・異称『日女品々供養事』、以下異称を用いる。）、真蹟は現存せぬが正篇に収められる、建治三年八月二十三日の『日女御前御返事』<sup>(29)</sup>（定遺一三七六）、弘安二年十月の『三世諸仏総勘文教相廃立』<sup>(30)</sup>（定遺一六九一・一六九二・一六九六）、統篇所収の『十如是事』（定遺二〇三二）、『一念三千法門』（定遺二〇三八）、『当体蓮華抄』（定遺二二三〇・二二三一）、『十八円満抄』（定遺二二三九）等々である。

しかるに、浅井要麟先生はこれらの遺文の他に、京妙顯寺外二ヶ所に真蹟の断片が散在する『善無畏抄』（定遺四一三）、内房本成寺外三ヶ所に真蹟断片散在の『日妙聖人御書』（定遺六四四）、及び中山法華経寺に真蹟完存の『忘持経事』（定遺一一五一）の三遺文をも、先生は「胸間の蓮華に托して、心性本覚を説かれて居るのである。」<sup>(31)</sup>との言である。すなわち、『善無畏抄』は「十方世界微塵数の諸仏の御舌は不妄語戒の力に酬て八葉の赤蓮華にをいさせ給き。」「『日妙聖人御書』は「妙の一字には二の舌まします。釈迦多宝の御舌なり。此二仏の御舌は八葉の蓮華なり。」「『忘持経事』は「無始業障忽消、心性妙蓮忽開給歟。」とあるのがそれである。しかし、これらをも「心性蓮華」と見なすには、いささか短絡にすぎるのではないか。

いうまでもなく、いわゆる心性蓮華説の淵源は、遠くは善無畏、近くは円珍・安然等に存するのであるから、した

が、宗祖にこの種の表現方法があつても決して不思議ではない。が、純粹法華教學の樹立を念願された宗祖であるから、最初からこのような説は引かぬ、と見るのが最も穩当なように思われるのである。<sup>(32)</sup>

とすると、「宝塔品の御時は多宝如来・釈迦如来・十方の諸仏・一切の菩薩あつませ給ぬ。此宝塔品はいづれのところにか只今ましますらんとかがへ候へば、日女御前の御胸の間、八葉の心蓮華の内におはしますと日蓮は見まいらせて候。」と説示される前述の真蹟断片存の『日女品々供養事』の扱いが、問題とならう。思うに、恐らくかかる表現に至つたのは、日女御前という対告の知的・宗教的レベルを念頭に置くがゆえの、筆の勢いともいふべきものであらうか。

以上の点を種々整理して、結論的にいえば、人界と仏界との相即を説くならば、一念三千論によるのが宗祖の本来の面目であつて、心性蓮華等の密教々々学によるものは、仮に存在したとしても、所詮傍系思想に位置するものと理解すべきであらう。<sup>(33)</sup>

(五)

『金綱集』は身延二祖日向が宗祖の講義を聴講し、また、自ら見聞するところにしたがつて、諸宗破立の大綱を記し、広く經・論・釈・疏の金言を渉獵して、「華嚴宗見聞」・「真言宗見聞」等と名づけ、総括して『金綱集』と題されたもので、古来より身延門流の秘書として重んぜられた有名なものである。<sup>(34)</sup>

この『金綱集』十四卷ある中、身延山に蔵され、日王丸の筆になる第六「真言宗見聞」へ「真言五智四身事」<sup>(35)</sup>の金胎両部の同異を説く段に、「胎界普光淨月輪中有二本尊形云云、金界歸命本覺心法身常住妙法心蓮台云云、<sup>(36)</sup>」とあつて、





日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討(二)(中條)

葉蓮華説を述べ、続けて「尋云、本迹、曼荼羅不同有之耶」の十界曼荼羅説示中で、真言の八葉九尊について記し、さらに「尋云肉団心具三理智二尊、意如何」の中に、「肉団心者指之云己心也、……私云己心直体称妙法蓮華經是也」と、「肉団は己心」、「己心直体は即妙法五字」という一つの図式、いわゆる肉団即仏の意の表現が看取される。

なお日朝には心性本覺関連の日蓮遺文について、語るところはない。

(七)

以上、むすびとして拙稿の要略をいうならば、

(1) 人界と仏界の相即を説くならば、一念三千論によるのが宗祖の本来の面目であって、心性蓮華等の密教々学によるものは所詮傍系の論であろう。

(2) 己心の直体は妙法五字という、いわゆる心性蓮華説に基づいた肉団即仏の意の表明が、日朝には見受けられる。

等が挙げられよう。

(1) 宗全一六卷(一〇三〜三七八)

(2) 拙稿「朝師御書見聞の一考察—本尊抄私記・見聞について—」(三八二〜三八四『印度学仏教学研究』三二—一)を参照されたい。

(3) 注(2)参照

(4) 拙稿「日朝の本尊抄私記・見聞の検討—教法相配釈について—」(四三〜四四『模神』五七)を参照されたい。

- (5) 一八二～三三五、『日蓮宗事典』(四三七)を参照されたい。
- (6) 浅井円道氏『宗祖と慈覚・智証―要麟先生への疑義』(一九三『大崎学報』一二二)を参照されたい。
- (7) 伝円仁の『諸仏掌中要決』(日藏『天台宗顯教章疏二』五八四)に「心性本覚」の用語例がある。
- (8) 浅井要麟氏『日蓮聖人教学の研究』(二七二～二七五)、勝呂信静氏「宗学上の二・三の問題点」(三七一～三七二『日蓮教学の諸問題』)を参照されたい。
- (9) 大正蔵経一八・一六(下)・一一(下)
- (10) 大正蔵経三九・一六二三(上)、七〇五(中) 参照
- (11) 注(10) 参照
- (12) 『望月仏教大辞典』(一四七五～四七六)、『仏教語大辞典』(九六〇・一一〇七)、『日蓮聖人遺文辞典』(九一八)、『密教大辞典』(一一三二七)、浅井要麟氏前掲著(二六七)を参照されたい。
- (13) 浅井円道氏『上古日本天台本門思想史』(三七五～三九〇・四〇〇～四〇一)、日藏『解題三』(四六～四八)を参照されたい。
- (14) 日藏『天台宗密教章疏一』(三三八)、浅井要麟氏前掲著(二六八)、日本思想大系9・『天台本覚論』(五〇九)を参照されたい。
- (15) 浅井円道氏前掲著(六三四)、日藏『解題三』(二二〇～二二三)を参照されたい。
- (16) 日藏『天台宗密教章疏三』(四二三)、なお特に卷一(四二三～四三〇)にその主張が顕著である。
- (17) 天全『解説』(三二～三三)、裕慈弘氏『日本仏教の開展とその基調(下)』(一一七)、『天台本覚論』(五三九・五四一)を参照されたい。
- (18) 天全九一四八
- (19) 天全九一四六
- (20) 浅井要麟氏前掲著(二六九)を参照されたい。
- (21) 天台本覚論(五四〇～五四一)を参照されたい。
- (22) 天全九一八二
- (23) 日藏『解題二』(二九一～二九三)、注(21)を参照されたい。

日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討(二)(中條)

日朝の「本尊抄私記・見聞」の検討(二) (中條)

- (24) 天台本覚論(三・五五六)を参照されたい。なお身延山藏全四帖の中、日意所持本は第一・二・三が存で第四は欠、日朝所持本は第一・二が欠で第三・四が一冊本(第三・四との分巻はない)として存、外・内題に「修禪寺相伝私注」とある。ちなみに、『伝教大師全集』第五に収録されるものは、「修禪寺相伝私注」と「修禪寺相伝日記」とに大別されている。
- (25) 伝全五―一三二、なお日朝の所持本の二六紙裏にある。
- (26) 注(21)を参照されたい。
- (27) 天全九―五一
- (28) 浅井要麟氏前掲著(二七〇)を参照されたい。なお同抄には、例えば「衆生胸中蓮華。四仏四菩薩住玉。」(天全九―五三五)とか「蓮華三昧経云。宿命本覚心法身。常住妙法心蓮台。本来具足三身徳。三十七尊住心城」(天全五〇七―五〇八)の言がある。
- (29) 浅井要麟氏『昭和新增日蓮聖人遺文全集・別巻』(二八三)・前掲著(二七二―二七三・二七八―二八〇)、『日蓮聖人遺文辞典』(八六三)を参照されたい。
- (30) 浅井要麟氏前掲著『新脩遺文・別巻』(三二四)・前掲著(二七三)、前掲『遺文辞典』(四一九)を参照されたい。
- (31) 浅井要麟氏前掲著(二七三―二七四)を参照されたい。
- (32) 浅井円道氏前掲著(五三七―五四一)を参照されたい。
- (33) 注(32)参照
- (34) 宗全二三(例言一)、拙稿「金網集の一考察」(四三七―四三八「日蓮教団の諸問題」)を参照されたい。
- (35) 宗全一四―五四八(附録金網集第六別巻)に「真言五智四身事私云如余帖略之也」とあって、つづけて「本巻二五二頁一〇行ヨリ二五七頁六行ニ至ル全同」とある。
- (36) 宗全一三―三五六
- (37) 浅井円道氏前掲著(七四三―七四六)・「金網集と法華問答正義抄」(五五『大崎学報』一三五)を参照されたい。
- (38) 注(36)参照
- (39) 宗全一六―一四六―一四七
- (40) 宗全一六―二六九―二七〇
- (41) その他、宗全一六―二八四・三五二―三五三等も参照されたい。

(42) 注(39) 参照

(43) 日藏、天台宗密教章疏三(四二三)四二五・四二九を参照されたい。

(44) 宗全二六一二六九

(45) 注(44) 参照

(46) 宗全二六一二七〇

なお『昭和定本日蓮聖人遺文』は定遺、『日蓮宗々学全書』は宗全、『日本大藏經』は日藏、『大正新脩大藏經』は大正藏經、『天台宗全書』は天全、『伝教大師全集』は伝全、とそれぞれ略称した。

# 近世日蓮宗寺院の宝物管理について(一)

望 月 真 澄

## はじめに

日蓮教団史の研究を行なうための基礎的な材料となるものに文献史料がある。これは、その研究のデータとなるとともに、教団の構造を説明するためには不可欠の要素となっている。

この文献史料の中に、宝物と呼ばれるものがある。<sup>(1)</sup>現在、日蓮宗寺院にある宝物は、(1)寺院の開創以来伝わってきたもの、(2)檀家・信者より寄進されたもの、(3)歴代各上人が蒐集したもの、のいずれかであり、過去に火災・盗難・紛失等があったものの、現在は大切に格護されている。

こうして、先師が所持・蒐集した宝物類はそのものが有する時代背景や当時の信仰を知る貴重な手掛りになると思われる。

しかし、従来宝物に関する研究は、伝来・蒐集の観点から、その中でも日蓮聖人の真蹟遺文に関して検討を加えたものが多く、<sup>(2)</sup>管理面をテーマとして扱った論稿はほとんど皆無といつてよい。

そこで、本稿は宝物管理の観点から、その方法を歴史的に追求し、その時代における管理のあり方を問うてみたものである。具体的には、(1)、宝物格護の制規、(2)、宝物の散逸・盗難、(3)、宝物の蒐集・整理、(4)、宝物の修理・保

近世日蓮宗寺院の宝物管理について(一)(望月)

存、(5)、宝物の貸借・公開のそれぞれの面から追求し、今回はその中の(1)、(2)を扱ってみた。

なお、検討に際しては、江戸時代に着目し、その時代に多くの宝物を所蔵していたとされる身延山久遠寺、中山法華経寺等の事例を中心に考察してみることにはしたい。

# 一

まず、江戸時代の宝物格護の制規について宝物管理の掟書よりみていくことにしよう。

江戸時代における寺院の宝物は、主に宝物収蔵庫(宝蔵)に格護されていたが、身延久遠寺の場合をみると、東蔵・中蔵・西蔵の三つの蔵に分納されていたことが明らかにされている。<sup>(4)</sup>

宝永四年(一七〇七)の「由緒書」をみると、<sup>(4)</sup>

一、延山ニ祖師之漫茶羅消息其外古仏等、倭漢之世財法財数多御座候、具ニ者難レ記候、

と、宝物が数多くあることが記されている。

これらの宝物類を格護するため、身延三十一世日脱は天和元年(一六八一)に宝蔵の掟書を出している。<sup>(5)</sup>

その「西蔵定」の二カ条目に、

一、此蔵之書物東蔵<sup>五</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>入事、

と、東西の蔵の宝物を区別して管理すべき旨が示され、三カ条目に、

一、惣而書籍出入之時節貫首<sup>五</sup>可<sup>レ</sup>遂<sup>三</sup>其断二事、

と、書物を出し入れする時は、貫首(法主)に断らなければならないことをあげ、四カ条目には、

一、惣而此藏之書物不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>致借用<sub>二</sub>事、

と、宝藏の書物を借し出してはいけない旨が示され、五カ条目には、

一、初為取出<sub>二</sub>之箱<sub>五</sub>必可<sub>二</sub>納置<sub>一</sub>事、

と、出し入れをきちんとするよう訓辭し、以上の箇条書をこの宝藏へ出入する者は必ず一覽するよう定めている。

この脱師定書は、江戸時代の身延文庫の宝物管理の指標となったが、それを受け三十三世の日亨も、正徳二年（一七二二）に「藏書定<sub>メ</sub>書キ」を出している。

これによると、「後代之貫首閑暇之節東西二藏之書物改<sub>レ</sub>之代々之筆肝要ノ書ハ西藏ニ収之」と、貫首が宝藏の整理を行ない、貴重な書物は西藏に収めるよう言い渡し、「一兩年ニ一度モ虫払可有之」と、書物の虫干しの必要性、すなわち保存管理の必要性を記している。また、「東西二階ノ書物之内古キ書本之經疏等、經藏板行ニ有<sub>レ</sub>之類虫入ハ経穴ニ収之」と、虫喰いがある書物は、宝藏とは別の場所へ移すようにして、虫喰いが広まらないよう書物を分納するような気配りもされている。

四十一世日妙も、このあと宝暦七年（一七五七）に「西藏定」<sup>⑦</sup>を出し、一カ条目に、

一、書籍法度之儀者、脱師式目之通可<sub>レ</sub>仕事、

と、前述の三十一世日脱の定書の通りにすべきとし、二カ条目に、

一、惣而此藏<sub>ニ</sub>入置候品ニ於<sub>二</sub>出入<sub>一</sub>之節者、貫首<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>遂<sub>二</sub>其断<sub>一</sub>事、

と、やはり貫首が管理の責任者であるとしている。また三カ条目には、

一、貫首出府之節無<sub>レ</sub>抛用事 於<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之者衆評之上五老僧並 当番立会<sub>ニ</sub>而可<sub>レ</sub>致<sub>二</sub>開封<sub>一</sub>事、

近世日蓮宗寺院の宝物管理について（一）（望月）

近世日蓮宗寺院の宝物管理について(望月)

と、貫首が不在の時に宝蔵をあける場合は、五老僧と当番が立合うよう嚴重な対処がなされている。そのあと、「封印者五老僧並当番中可為印判事、右之条々此蔵<sup>⑧</sup>出入之仁者、致三覽一堅可三相守二者也」と、宝蔵の封印は五老僧と当番の印判が必要であった。

正徳二年(一七一二)に日亨が記した「甲州身延諸堂細調録<sup>⑧</sup>」をみると「貫首在山之節者蔵ノ外戸貫首方丈ノ院主五老僧ノ内当番已上三判印、封貫首在江ノ節者方丈院主五老僧ノ内当番兩封永代不可違<sup>⑨</sup>之者也」と、貫首不在の時は方丈の院主、五老僧のうち当番以上の三判印が必要とし、在山の節は方丈・五老僧のうち当番が封をすることになっている。この五老僧による宝物護持の職責は宝暦七年(一七五七)の「衆評席式目」にもみられ、彼らは貫主と共に大きな責任を果たしていたといえる。

比企谷妙本寺の場合をみると、天正十六年(一五八八)に両山十二世日惺が定書を認めている。<sup>⑩</sup>

一、比企谷妙本寺之御靈宝縱雖為一字任自意不須取之事、

一、若於遠処拝覽之望有之者老僧且持參之不可留他所早速可納宝蔵之事、

右之旨於違背者可蒙三宝祖師之御罰者也後代貫首書此一紙可被納宝蔵者也

天正十六年<sup>子戌</sup>七月廿五日

日 惺 御在判

これは、一カ条目に宝物を格護する旨が、そして、二カ条目には宝物の他所への出し入れに關しての注意が払われていたことが知られる。つまり、これは宝物を格護すべき制規として定められたもので、この定書に背いたら「三宝祖師之御罰」を蒙るとあり、後代の貫首への定書とされていたことがわかる。



また、中山法華経寺では、早くも永仁七年（一二九九）の日常置文に、「聖人御書並六十卷以下聖教等、不可出寺中事」とあることより、聖人滅後間もなく聖教類に関する掟書が出され、これらは門外不出であるとしている。

この置文は、歴代の貫主に遵守され、江戸時代に入っても十四世日通は、慶長十一年（一六〇六）に「本妙法華経寺御靈宝一字一点<sup>12</sup>不可紛失」ということを誓約し、以後歴代の貫主が署判を加えている。<sup>13</sup>以降、聖教類をはじめとする宝物類は同寺の鬼子母神堂内に奉安され、ここで貫主管理のもとに格護されることになった。<sup>14</sup>

こうした寺院側の宝物格護の姿勢は、檀信徒、講中にも受け継がれ、中山法華経寺の講中で市川市大野にある大野講では、幕末戊辰戦争の折に聖教類を大野浄光寺へ避難させるような積極的な格護の姿勢をみせ、八月十日の中山の「御靈宝虫私会」には境内の草刈りを行なうなど、寺院行事にも参加している。<sup>15</sup>

みられるように、中山では宝物格護に関して貫主をはじめ一山の道俗が遵守して今日に至っているが、十一世日典の代に問題がおこっている。「治要録」に<sup>16</sup>

凡正中山ノ宝蔵ハ祖師一期之書記靈宝数多有<sup>レ</sup>之故三代聖人懇ニ誠<sup>レ</sup>之嚴重之掟有<sup>レ</sup>之、然十一世日典師常住持トシテ三代聖人之掟ヲモ忘失シ、宗門興隆之志モ薄クシテ自身親キ人ニハ祖師之真蹟ヲモ猥リニ切割与ヘラレシ事日本国中ニ隠レナカリシ故、界妙国寺開山日琬師ハ其時宗門之碩学棟梁ナリシ故早く聞<sup>レ</sup>之深歎<sup>レ</sup>之、中山へ参詣シテ頻諫曉アリシカトモ典師更ニ不<sup>レ</sup>用<sup>レ</sup>之、是以不<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>止コトヲ<sup>一</sup>到<sup>ニ</sup>駿府<sup>一</sup>奉<sup>レ</sup>愁<sup>ニ</sup>訴東照宮<sup>一</sup>、

とあるように、十一世の日典が三代上人の掟書を忘れて不埒を行なっていることを界妙国寺日琬は歎き、幕府に訴えている。寺社奉行において糾明の上、日典は退寺と判決が下され、後住は日琬が勤めることになった。<sup>17</sup>とくに、「住持トシテ三代聖人之掟ヲモ忘失シ」、「自身親シキ人ニハ祖師之真蹟ヲモ猥リニ切割与ヘ」といった点が管理の上で

も問われるところであつたと考えられる。

二

中世では、住職の置文によつて後住に宝物格護の清規が伝えられ、讓狀によつてそれに掲げられた宝物が後住に譲り与えられ、住職交代の度にこれは遵守された。

それでは、次に宝物の散逸・盗難防止策を検討してみましょう。

江戸時代の寺院では、住職が交代したり無住になつたりすると、宝物の管理が問われることになる。

千葉県玉造の蓮華寺では、「種々靈宝等破談林之刻宗義乱数年無住故、什物等悉乱ル也」<sup>(18)</sup>と、無住になつたので宝物が紛失してしまふとし、管理の面で住職の必要性を物語っている。

また、備前牛窓の本蓮寺では、

一、御靈宝一乱之節無人<sup>ニ而</sup>無用ニ依<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>之本山へ申達シ万一本蓮寺破却申候共、損失不<sup>レ</sup>申様ニ念入書中取り替ハシ、寛文七年<sup>末</sup>十月ニ播州赤穂<sup>ニ</sup>引退ケ、坂田左近右門ト申仁之藏へ預ケ置キ、寛文十三ノ冬当寺へ引迎<sup>ニ</sup>、寺僧并志残レル檀方へ以<sup>ニ</sup>注文<sup>ニ</sup>、悉相渡シ如<sup>ニ</sup>元付置候事<sup>(19)</sup>、

と、宝物が紛失の際は本山へ連絡するとし、寺が破却の時には紛失しないような方策がとられていたことが窺える。それも、寛文六年(一六六六)七月中旬に檀越が全て神道に改宗し、同七年九月下旬に神道になつた者に授法札を押させた危機を察して、翌十月に宝物を赤穂へ引移し、寛文九年(一六六九)五月に寺が焼かれ、仏像が十二体も盗み出された折もあつた。そして漸く一件が落着し、弟子が帰山した寛文十三年(一六七三)冬に宝物を引戻す、といつ

た事態があつたからであり、こうした危機に対する処置を任職が行なっていることは注目に値するといえよう。

また、中山法華経寺の貫主は前述した如く十二世日琬より上方三山輪番となるが、次の「永輪番式目」をみると、

#### 正中山就永輪番相定法式

一、当山御靈宝如<sub>二</sub>日窓師之目録<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>奉<sub>二</sub>堅守護<sub>一</sub>事、

と、二十二世日窓の宝物目録の通り格護すべきであるとしている。

身延末寺の三島本覚寺では、

#### 謹而言上

今度本覚寺御靈宝之品付而蒙<sub>二</sub>御勘當<sub>一</sub>候所御有免之處忝奉<sub>レ</sub>存候、依<sub>レ</sub>之從<sub>二</sub>養珠院様<sub>一</sub>被<sub>レ</sub>下候十五兩金子を以御靈宝調法仕什物相納可<sub>レ</sub>申候、自今以後本覚寺什物紛失不<sub>レ</sub>申候様可<sub>レ</sub>仕候、此旨於<sub>二</sub>違背<sub>一</sub>者可<sub>レ</sub>蒙<sub>二</sub>仏祖之御罰<sub>一</sub>者也、仍手形如<sub>レ</sub>件、

寛永第十<sub>西</sub>卯月二日

智執院

日然(花押)

身延山

御納所<sub>(21)</sub>

と、寛永十年(一六三二)に御靈宝が紛失したが養珠院お方の方によって買い戻されており、本寺の久遠寺に「此旨

近世日蓮宗寺院の宝物管理について」(望月)

近世日蓮宗寺院の宝物管理について(一)(望月)

於違背者可蒙仏祖之御罰者也」と宝物を紛失しないよう誓っている。

寛文元年(一六六一)に、身延で土蔵出入があつた際も山内支院の僧侶は、「御靈宝御消息御代々御本尊諸難敷等并什物ノ諸道具金銀錢衣服等惣而不依何一物も盗取私遣不申候、少も依通無之候」と、本院の宝物を盗んでいない旨の書付を認め、「若偽り於申ニ而ハ法華經中ノ一切三宝ノ御罰可罷蒙者也」と結んだ起請文を提出している。<sup>(26)</sup>

また、文久三年(一八六三)に身延の宝蔵の風呂釜が盗み出された時も<sup>(26)</sup>

#### 口上書

一、此度什宝之内大切之品致ニ紛失ニ付、御尋ニ預り候得共銘々一圓存不レ申候間、已後何レ之御糺御座候共急度申披可レ仕候、為レ急連印差出候 以上、

文久三年 癸亥 正月日

#### 門徒当番

出役他行中 鏡闍院(花押)

智観院(花押)

智章院(花押)

(後略)

と、当番鏡闍院他は本院へ誓状を出している。

このように、末寺が本寺へ、支院が本院へ、それぞれ宝物護持に関する誓状(起請文)が提出され、宝物散逸・盗

雖の際には嚴重な処置が施されていたことがわかる。

また、この護持の姿勢は宝物に限らず什器・什物類の場合にも見受けられる。

次の史料は、中山法華経寺の地中智泉院住職である日尚が、天保十二年（一八四一）に寺社奉行所へ召出されたことに関するものである。

差上申一札之事

一、当寺地中智泉院日尚儀、只今從<sub>二</sub>御奉行所<sub>一</sub>御差紙頂戴直々御召連被<sub>レ</sub>遊候、依<sub>レ</sub>之拙僧共儀被<sub>二</sub>召出<sub>一</sub>御一同御立合之上御改之上智泉院寺附之什物并諸道具共御預被<sub>二</sub>仰付<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>畏候、然ル上者万<sub>一</sub>御預之品紛失等有<sub>レ</sub>之候者、如何様之越度ニモ可<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>仰付<sub>一</sub>候、且又無住之義ニ付火之元之義ニ付テモ不<sub>二</sub>申及<sub>一</sub>、万端入念可<sub>レ</sub>仕旨被<sub>二</sub>仰渡<sub>一</sub>是又奉<sub>レ</sub>畏候、為<sub>二</sub>後証<sub>一</sub>仍而如<sub>レ</sub>件、

（十二）  
天保五年五月廿七日

下総国葛飾郡中山

法華経寺院代 本融院 印

法華経寺代 法宣院 印

阿部伊勢守様御内

羽田閑蔵殿

菊地欣一郎殿

（28）

近世日蓮宗寺院の宝物管理について（一）（望月）

近世日蓮宗寺院の宝物管理について(望月)

これによると、住職不在の間、関連寺院である本融院・法宣院が什物や諸道具類を預かる旨が示されている。ここでも、(一)、什物類が紛失した場合は関連寺院の責任である、(二)、無住の間は火の元に注意を払う、の二点の誓約にみられるように、散逸を防ぐよう心掛けている点が注目される。

まとめに——若干の展望——

以上、みてきたように江戸時代の寺院の宝物管理権は住職に委ねられ、日蓮聖人関係の聖教類が多い身延、中山では宝蔵掟書や貫主置文によって格護されていた。また、無住や住職留守中の間も紛失を避けるため宝物は、本寺や関連寺院(法類寺院)によって管理され、万全が期されていたのである。

最後に、若干の展望を試みて終わりにしたい。

中世の日蓮宗寺院の宝物管理は、日蓮遺文の蒐集、格護に重点が置かれたが、近世に入ると聖人真

補表 身延の宝物目録

年 号 (西暦)	題 名	
明応～永正期	大聖人御筆目録	12世日意代
慶長 8 (1603)	身延山久遠寺御霊宝記録	21世日乾代
10 (1605)	身延山久遠寺蓮祖御真輸入函之次第	22世日遠代
万治 3 (1660)	甲州身延山久遠寺蓮祖御真輸入函之次第	28世日奠代
寛文 8 (1668)	書籍目録	29世日筵代
12 (1672)	御書并御聖教目録	〃
延宝7 (1679)	東土蔵二階御霊宝目録	31世日脱代
正徳 2 (1712)	西土蔵宝物録	33世日亨代
享和 2 (1802)	東蔵奥二階什物改帳	51世日全代
安政 6 (1859)	身延山久遠寺什物改控帳	68世日夷代
〃 ( 〃 )	霊宝目録	〃
万延元 (1860)	什物書籍目録	69世日琢代
〃 ( 〃 )	久遠寺常住書籍目録	〃
(年欠)	西土蔵東土蔵御霊宝目録	

[出典：身延山久遠寺文書]

蹟の蒐集のみならずそれらの修理、保存、また歴代先師関係の宝物や写本類の増加によってこれらの宝物の管理にせまられ、その散逸・錯綜を防ぐため、分類整理、宝物目録の作成が必要になってきた。

これを身延の場合でみてみると、補表のようになる。

現存する宝物目録の中で、十二世日意より二十九世日蓮までは真蹟御書が中心である。それが三十一世日脱の「脱師目録」に至ると初めて、その他の宝物類まで目録に書き上げられている。そして、典籍目録が二十九世日蓮代に、「東土藏宝物目録」が三十一世日脱代に出来、靈宝藏が二十八世日奠代に建立されているところから、この時期に身延の宝物が分類格護されていたと考えられる。この点に関しては、次回を期したいと思う。

〔註〕

- (1) 宝物とは、広義に解釈すると寺院や神社に古くから伝わる宝物類をいうが、具体的には古文書・典籍類・什器・仏像・書画幅等を指す。
- (2) 特に、日蓮聖人真蹟遺文に關しての研究が中心で、その代表的なものに鈴木一成氏『日蓮聖人遺文の文献学的研究』、浅井要麟氏『日蓮聖人教学の研究』、高木豊氏『近世初頭における関西日蓮教団の動向』（宮崎英修編『近世法華仏教の展開』所収）がある。
- (3) 嘉永七年（一八五四）『身延山諸堂記』（身延久遠寺文書）。『身延文庫所藏文書、絵画目録』解説。
- (4) 身延久遠寺文書。
- (5) 右同。なお、現存するものは「東藏定」と「西藏定」の二つである。
- (6) 久遠寺文書。
- (7) 右同。
- (8) 藤井教雄編『御本尊鑑 遠沾院日亨上人』所収。
- (9) 『身延山史』一七三頁。同書によると宝藏は古来より貫主一人の封印であったが、日亨代に至り老僧評定中相識し、方丈老僧相封となったとしている。

近世日蓮宗寺院の宝物管理について（望月）

近世日蓮宗寺院の宝物管理について(望月)

- (10) 身延覺林坊藏(林是晋氏「近世における身延山支院の組織について」、『日蓮教学研究紀要』三号掲載資料)。
- (11) 『大田区史』資料編寺社二二〇頁所収。
- (12) 中尾堯編『中山法華經寺史料』二七頁。
- (13) 『本末連判帳』(『千葉県史料』中世篇諸家文書、二八一～二八五頁)。
- (14) 法華經寺の聖教類の一部は、明治三十二年五月に盗難に遭ったが(中山法華經寺誌編纂委員會編『中山法華經寺誌』五四九頁)、他は歴代の貢主に遵守され、今日に至っている。また、昭和六年に聖教殿の竣工に伴い、日蓮聖人の真蹟やこれに準ずる重要文書に限って、鬼子母神堂から同所に移動されており、これは分散管理の面から注目される。
- (15) 『中山法華經寺誌』四六七頁。
- (16) 『日蓮宗宗学全書』(以下『宗全』と略称)二十卷三三～三四頁。
- (17) 『中山法華經寺誌』七四頁。
- (18) 『宗全』二十二卷一六六頁。
- (19) 『宗全』二十三卷五八頁。
- (20) 右同五七頁。
- (21) 『中山法華經寺誌』七四頁。
- (22) 『宗全』二十卷一八四頁。
- (23) 寺尾英智氏は、中山の真蹟遺文は「日常目錄」・「日祐目錄」以降増加と散失をくり返し、天正末年までにこれは終了し、現藏とはほぼ一致するのは近世初期「日窓目錄」に至ってであるとしている(「中山法華經寺における真蹟遺文の伝來過程について」、『日蓮教学研究紀要』十二号所収)。
- (24) 身延久遠寺文書。
- (25) 右同。なお、この起請文は、寛文二年(一六六二)の意真、同三年の妙法坊、同六年の利山、発給の三通が現存する。
- (26) 「御藏紛失物取調方假帳」(身延久遠寺文書)。
- (27) 身延久遠寺文書。
- (28) 「智泉院召捕一件諸事控」(『宗全』二十三卷一三六頁)。
- (29) 日亨記「甲州身延諸堂細調録」(『御本尊鑑 遠沾院日亨上人』所収)。



# 宗教法人としての寺院

中　　里　　悠　　光

## はじめに

二、三年程前宗教法人に対する課税問題がクローズアップされた時、日蓮宗の中でも宗務院が中心になって盛んに税務問題について指導、説明会、勉強会等が開かれたが、その後税務署による指導も徹底して行われなかった為以前程この問題が関心を呼ばなくなったように思われる。

しかし宗教法人に対する課税問題が云々されるまでもなく、宗教法人、特に寺院における経理の不徹底は従来言われて来たことで、寺院の収支と住職個人の収支が混同され、出納帳を付けている場合はまだ良い方で、収支すらはっきりしていないのが現状である。

このような状態は寺院にとって憂うべきもので、一刻も早く寺院住職は寺の代表役員であり、寺院は宗教法人であるとの認識に立って寺院の運営に臨むことが求められている。

本号以下にこの問題を取り上げてみたいと思ひ筆を執った次第である。

## 一、宗教団体

宗教法人としての寺院（中里）

宗教法人としての寺院（中里）

宗教法人法第二条は宗教団体を定義して次のように言っている。

——この法律において「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする左に掲げる団体をいう。

一 礼拝の施設を備える・・・団体——

宗教団体の目的は

- 1、宗教の教義をひろめ
- 2、儀式行事を行い
- 3、信者を教化育成する

とあるが宗教団体の目的は宗教の教義をひろめ、教線をひろげることであって、2項・3項の儀式行事を行い、信者を教化育成することは教義をひろめる手段・方法と考えるべきであらう。

宗教団体が成立するための要素は

- 1、教義がある
- 2、儀式行事が行われる
- 3、檀信徒が組織化されている
- 4、儀式行事の行われる場所がある

といったものが考えられる。

宗教、特に仏教における仏教徒のあるべき姿は菩薩の行に如実に表わされている（上求菩提下化衆生）。宗教は本

質的に社会的存在である。仏陀の教えを體現しようと努力することは勿論、ひとりでも多くの人々にこの教えを體現せしめようとする努力が仏教者に求められる。自ら悟りて足れりとする態度は社会的存在としての宗教とは程遠く、教義の広宣こそが仏教者の責務と言わなければならない。

それ故法人法第二条にいう「宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする・・・」は必ずしも的を得た表現ではない。宗教団体の目的はあくまでも教義をひとりでも多くの人に信奉させることにあるのである。儀式を行うことも行事を行うことも宗教に触れる機会を与え、儀式行事を通して教義理解の一助とすることにある。また信者の教化育成も最終的には教義理解に対する手段に外ならない。

以上のことを考慮すると宗教団体の成立する要素はそのどれが欠けても存在意義がなくなることは確かである。

#### 1、教義がある

日蓮宗宗制の様式四七の8に宗教団体明細書が設立必要書類として掲げられている。

明細書には「教義」の事項があり

「この法人は、宗祖日蓮聖人立教開宗の本義に基づき、法華経を所依の經典とし、三大秘法を宗旨とする『日蓮宗』の教義による。」とある。ここに云う「日蓮宗」の教義については「日蓮宗宗憲」第二条に

日蓮宗は、本門の本尊を娑婆の正境とし、・・・・・・もって即身成仏、仏国土顯現を理想とする。

と定め、更に「日蓮宗」規則第三条に

この法人は、宗祖日蓮聖人立教開宗の本義に基づき・・・・・・その他この宗派の目的を達成するための業務及び事業を行うことを目的とする。

宗教法人としての寺院（中里）

## 宗教法人としての寺院（中里）

と包括法人「日蓮宗」の教義、目的を定めている。

つまり宗教団体設立にあたってはその根本に教義が不可欠のものであり、寺院にあっては所謂僧侶は常に教義を極める努力をしなければならないことは勿論のこと、これを多数の人に広宣する責務を担っている。素晴らしい教義があっただけでは駄目である。それを檀信徒にどれだけ理解させることが出来るかが問題なのである。そしてそれは僧侶自身がどれだけその教義を理解しているにかかっている。「教義がある」だけでは何の役にも立たないのである。

宗教にあっては信仰が重要不可欠の要素である。仏教における所謂身・口・意の三業、心に信じ、口に唱え、身に実行する、この三つが揃って初めて教義が生きたものとなる。三つの中のどのひとつが欠けても教義が絵に書いた餅となってしまう。信仰は仏の教えを心にしっかりと刻みつける、つまり疑うことなく信ずることである。自らが心の底より信ずることの出来ないものをいかに説いて聞かせた所で他人を納得させることは出来ない。又真に教義を信じなければ口に出すことさえ困難なことであろう。

最後に三要素のうちの身業こそ現代の寺院仏教の僧侶に最も欠けるものではないかと思われる。いくら心の中で良いことだと思ひ、他人にも説いて聞かせたところで説いている本人が実行していなければ結局空念仏に等しい。現代にあっては言不実行が横行し、寺院僧侶そのものの姿勢が問われているという気がしてならない。

## 2、儀式行事が行われる

宗教に儀式・行事は不可欠の要素である。儀式の莊嚴さは理屈ぬきで人を神秘の世界に引き込む。宗教にとって「神秘」はかなり重要な要素である。儀式によって心が洗われ、鎮められ、精神的に平穩が得られるならばその宗教の教義を受け入れる素地が作られることになるのである。またこの儀式には僧侶主導型となるものが多いであろう

が、時には儀式の中に檀信徒の参加を取り入れることによって儀式の意味を体験の中で知ることも必要なことであろう。従来はどうしても僧侶中心の儀式行事が多く、檀信徒はいわば観客として第三者的立場で儀式行事を見ている傾向にあったが、今からの宗教は儀式行事そのものを僧侶・檀信徒がひとつとなって推進して行かなければならないのではないだろうか。

### 3、檀信徒が組織化されている

宗教団体にとって檀信徒の組織化がかなり重要なポイントであることは所謂新興教団の猛烈な会員獲得に見ることができる。寺院仏教にとっては封建時代の残滓であるところの檀家制度が現代社会にマッチした教線拡張の大きな妨げとなっていることは衆目の一致するところである。一面ではこの檀家制度は寺院の経済的基盤として重要な役割を果たしているが、他面僧侶がこの制度の上に跼坐をかいて惰眠を貪ほっている間にこれを根底から揺がすような社会現象が都市から次第にその輪を全国的規模にまで広がりとつある。霊園の出現がそれである。檀家制度は檀家と菩提寺の間に墓地という大きな鎖があつてその鎖に繋がれた形で相互関係が成り立っているのである。葬式・法事を寺院経営の重要な基盤としている寺院仏教にあつては、寺院住職と檀家が教義によって結ばれている例は稀であつて専ら葬式・法事のみ繋りしかないのが現状である。更に驚くべきことは、この葬式・法事に際してさえ菩提寺住職が直接執行せず、代理の僧侶がこれに当たるといった状態が特に檀家数五百―一千軒を持つ大寺院にあつては当り前のこととしてまかり通っている。葬式・法事は勿論のこと、お彼岸・お盆のお経廻りまで他人任せではいつ住職と檀信徒の心の繋りができるのだろうか。まさに寺院仏教の頹廃極に達した感がある。このように寺院仏教が惰眠を貪っている間に霊園という社会現象が次第に足元を崩しつつある。然るにこのような現象に危機感を抱いている寺院僧侶が果して

宗教法人としての寺院（中里）

どれ程いるだろうか。

更にもっと驚くべき事実が出現するに及んでは僧侶自身の自覚そのものが問われることとなろう。それは檀家の葬式ばかりでなく、葬儀屋と契約して菩提寺のない家の葬儀をまわしてもらっているという事実である。もはや僧侶もここまでくれば僧侶とは形ばかり名ばかりで、法衣を纏った葬式屋以外の何者でもない。このような寺院仏教の頽廃の間隙を縫って新興宗教と呼ばれる在家仏教々団が猛烈な勢いでその勢力を伸して来ている。このまま手を拱いて見ているならば近い将来寺院仏教が在家仏教に席巻されてしまうであろうことは充分に予測される。寺院僧侶がこのような状態に危機感を持ち、檀家制度に臥坐をかいて惰眠を貪ることをやめ、檀信徒のしかりとした組織化を図ることが急務であろう。

参考文献 宗教法人法

# 第三十八回 日蓮宗教学研究発表大会要旨

日時 昭和六十年十月三十一・十一月一日  
場所 身延山短期大学

## 「日蓮聖人の釈尊観」

菊 田 泰 孝

日蓮聖人の釈尊観・仏陀観については、様々な視点からの考察がなされている。いま問題となるのは、我々の信仰の対象である釈尊が、どのような仏格をもたれ、そして、釈尊の超勝性を示す主師親三徳義が如何なるものであるか。さらに釈尊と我々衆生との間には、どのような必然的連関性があるかという点である。

それらを明らかにする方法として、近代の先師がいかに聖人の釈尊観・仏陀観の研究をされて来たかを繙き、それを確認しておきたい。(一)

ところで、先師の研究によって理解できることは、聖

人の釈尊観は、寿量品の久遠開顯が骨格をなすということである。このことは釈尊の存在が、三世にわたる永遠性をもった絶対的存在であることを意味する。つまり、釈尊は歴史的限界を超越した存在であり、末法における我々の教主であることが看取できる。そして、これら先師の研究における共通の視点が主師親三徳義にあり、釈尊の超勝性の強調がみられる。

そこで、釈尊の超勝性である主師親三徳義に注目して、考察を進めてみたい。それは、釈尊が末法の衆生を救済されるにあたり、仏種たる妙法五字を我々衆生に下される教主であり、その教主釈尊と衆生との必然的連関性を看取できると思われるからである。換言すれば、釈尊は末法衆生に対して、妙法五字を下種するという能动性をもたれ、仏種を衆生に植えることによって衆生を救済されようとするのが、釈尊の誓願であると信解できる

からである。

さて、日蓮聖人における主師親三徳義は、『八宗違目鈔』(2)および『一代五時図』(3)に図示されている。

『八宗違目鈔』では、法華経譬喻品の文を三徳に配し、加えて仏の三身と三徳を相対して図化されている。また、ここで注目すべきことは、寿量品の一節である「我亦為世父」と記され、主師親三徳義中、特に親の徳、すなわち父の徳に着目されていることであり、それは次下に、『五百問論』並びに『古今仏道論衡』の文を引用されていることによっても明らかである。

また、『一代五時図』引用の、『法華文句』および『文句記』の釈信解品によれば、長者窮子の長者を、天台大師は父の義が存する釈尊であると釈されている。

これら、遺文引用の論釈から領解できることは、聖人の親および父の概念には、衆生が成仏するための種、一念三千・因果具足の仏種は釈尊が具有され、且つ衆生に仏種を植えるという能動性を示すものと思われる。その対象である我々衆生は、その仏種が下される子ということになる。そこに釈尊と衆生との間は、下種を媒介として親と子・父と子という必然的連関性があると考えられる。

また、仏種の問題については、『開目抄』(4)における王と種の関連においても顕著であり、それは必然的に親の徳・父の徳に関わるものであると予想される。さらに『観心本尊抄』(5)の末法下種論からは、下種の導師としての釈尊観が問題とされるところと思われる。

なお、これらの事を踏まえ、聖人の釈尊観をさらに多面的に明らかにする必要がある、それを今後の課題としたい。

〔註〕

(1)

大崎学報第五十九号所収、望月敏厚著「日蓮聖人の仏陀観」・茂田井先生古稀記念論文集『日蓮教学の諸問題』所収、渡辺宝陽著「日蓮聖人の釈尊観」・『法華仏教の仏陀論と衆生論』所収、上田本昌著「日蓮の仏陀観」・日本仏教学会編『釈尊観』所収、北川前登著「日蓮聖人の釈尊観」等を参考とした。

(2)

『定遺』五二六頁

(3)

『定遺』二三五八頁

(4)

『定遺』五七九頁

(5)

『定遺』七一五頁



## 心性院日遠の『立正安国論私記』についての一考察

上 田 本 幸

『立正安国論私記』は、『日蓮宗宗学章疏目錄』に記載されているものだけでも五十余を超す極めて数多い日遠の著述の内、『本尊抄私記』と並ぶ祖書に關するものの代表作である。

さて、今回日遠の『立正安国論私記』を取り上げて一考を試みたのは、本書が慶長法難後の慶長十四年七月十三日に身延山久遠寺の本院にて起稿されているからである。このことに注目すると、対浄土宗の内容をもつ宗祖の『立正安国論』の解釈を通して日遠の浄土宗等に対する態度見解がどのようなものであるかを推察できるのではないかと考えたからである。

では、『立正安国論私記』にみられる法然の浄土念仏義における注釈態度について検討してみると、先ず本書の冒頭で『立正安国論』の題号釈の部分に、「『立正安国論』の題号は正しくいけば邪に対する言であって、邪と

いうは法然所立の義を指す。別して邪法邪教と名づく。故に正義を以て弘める所の妙法を正法と名づく也」(二丁表)とこのような表現をしている所から推測して、日遠は本書の冒頭から宗祖の法然に対する立場を明確にしようとしていると思われる。しかし、この後宗祖の『安国論』における法然浄土念仏義に対する代表的な破折の文とされる「初聖道門者就レ之有<sup>二</sup>。乃至准<sup>レ</sup>之思<sup>レ</sup>之」の文の注釈について見ると、「これに就いて二有り等とは次にいわば、一には大乘二には小乗、大乘の中に就いて顕密、権実等の不同有りといえども、今此の集の意は、ただ顕大、及び権大に存す。故に、歴劫迂廻の行にあたる。これに准じてこれを思へ、余は今の文の如し」(二十一丁裏)と記されている。ところで行学院日朝の『安国論私抄』の注釈では、この部分を「法然の謗法の根源」として重視している。これに対し、日遠の注釈は「顕大」「権大」を「歴劫迂廻の行」として否定しているのに過ぎないことがわかる。

以上のように、日遠の『立正安国論私記』は日朝の『安国論私抄』のように第四問答に軸を置いた強義的な注釈の方法をとるのではない。宗祖は宮崎博士の『不受不施の源流と展開』に述べられるように『立正安国論』

第六問答以下の「涅槃經に云く」として「仏法中怨」の文を引いて「対治謗法」の義を論述されている。それに對して、この部分について日遠はその涅槃經の出典を挙げ、次に注釈の疏を引用するのみであり最後の一行に至って「私に云く、能く之を思へ」（三十八丁裏）と述べているのみである。このように、日遠の注釈のほとんどは、自身の見解を加えないで注釈の引用文献等を引用し、または平易に述べられているのにすぎないのである。

この事は前に取り上げた日遠の『法華經大意』及び『方便品 諸法從本來草』におけるのと同様の姿勢であることが推察できるであろう。すなわち『立正安國論私記』以後の著述である日遠の兩著においても、決して排他批判性を明らかにしないのである。そして、この『立正安國論私記』も同様に、慶長法難後間もなくの起稿であるにもかかわらず、これまでと同様の寛容性に富んだ態度をみせている。そのように日遠は自身の教學態度を意識的にこれ等の著書に書き著わさなかったのではないかと推察されるのである。

## 日蓮聖人花押の研究

関 戸 法 夫

聖人の花押については、宗門の伝承に従えば、それは總て梵字悉曇文字の季（勃嚕唵、Bhūmī）を模倣化したのであるとしている。

山川智應博士はそれを、弘安元（一二七八）年五、六月以前は金剛界大日如來の種子き（鑊、Vajrā）であり、同六月以後は一字金輪王仏頂尊の種子（季）であると考えられた<sup>(1)</sup>。

鈴木一成先生は山川説を踏襲しながらも、弘安元年五月以前のそれを（き）であるとの断定に疑念を抱いている<sup>(2)</sup>。

そこで、拙稿による<sup>(3)</sup>、悉曇学よりの論証に従えば、聖人の花押はきと季と季とに集約されると結論づけた。

それに対し、叡山学院の清田寂雲師よりの反論を戴いたので、この稿を借りて、反証する次第である。

まず第一に、服部清道師の説<sup>(4)</sup>

又一字金輪の種子は通常妻であるが又又はを以てすることあり

について、これは「大乗金剛不空真実三昧耶經般若波羅蜜多理趣釈」巻下に(5)、

或時他身想卽字五股金剛杵。中央把處想十六大菩薩。以自金剛與彼蓮華。

とあり。明らかに、をを妻の意味としているのである。

次にその五点具足の莊嚴体妻 (Vaumh) についてであるが、清田寂雲師は妻という種子が何時、誰によって創作されたのか、現在断定は難しいとされ、多分日本中世の所産であろうと指摘される。胎藏界大日の種子妻に對して妻が考案されたことは明白であり、五大院安然の「胎藏諸尊種子」には乳・苾、「金剛界諸尊種子」にはきだけしかない。しかし、「理性院血脈(6)」より考えれば、聖人が五大院安然、明覺の系統であることは否定できない事実である。従つて、妻という種子を使用されたのも首肯できるのである。

さて、ここで問題になるのは、そもそも、聖人が何故、妻を花押に用いたのか。妻の意味は何か。妻の字義釈としては、清田寂雲師の御指摘通り、「密教大辞典」の説明が通説であろう。天台密教的な特色ある解釈の智

証大師円珍の「菩提場經畧義釈」を調べても断定できない。今後、曼荼羅等との関係について研究を進めて行く次第である。

#### 〔註〕

(1) 山川智應『日蓮聖人研究』二二二頁～二七一頁。

(2) 鈴木一成『日蓮聖人遺文の文献学的研究』二二二頁～二二七頁。相田二郎『日本の古文書』五七〇頁～六一

六頁。

(3) 拙稿「大崎學報」第一三九号二八頁～三九頁。印度學

仏教学研究第三三卷第二号一四頁～一五頁。

(4) 旧版『仏教考古學講座』第二卷「墳墓編」「種子」三

頁。

(5) 正藏・一九・六二二b。

(6) 金沢文庫藏。戸頃氏、高木氏によると、本血脈は日蓮房重如という説があるが、従来の説に従った。

## 日蓮聖人の法華經弘通の特質

——「譬喩」を視点として——

龍 門 義 通

日蓮聖人の遺文を拝読するとさまざまな譬喩や説話が散見できる。これは聖人が譬喩や説話を通して法華經の宗教的世界・実践のあり方を説かれたからであらう。

そこで聖人が紹介された「説話」の中から「安足国王の説話」に注目し、聖人がこの説話を通して説示されたことを尋ねてみよう。

この「安足国王の説話」とは『宝物集』に収められており、「子は宝」であるということを説いている。その内容は、安足国王は名馬を得るために行商人を馬の姿に変えてしまった。しかし、父の帰りが遅いことを案じた子は、旅に出て父を見つけたし、もとの人間の姿にもどすことができた、という話である①。

この説話は、『千日尼御返事』に紹介されており②、阿仏房の遺子藤九郎守綱が父の供養のために、佐渡より身延へ聖人を尋ね来たことに譬えられている。そして藤

九郎の孝養を「子にすぎたる財なし③」と賛嘆されている。

ところで、この「子にすぎたる財なし。」との聖人の説示は、夫に先立たれた千日尼にとっては、これからの藤九郎との生活の上で、どんなに力強い励ましの言葉として思えたであらう。また、藤九郎には聖人が藤九郎に母への孝養をうながす言葉として聞えたであらう。そして、この説話の子の孝養によって人間の姿にもどることのできたとの聖人の説示は、父阿仏房の靈山浄土への往詣と成仏として信受したと推察できる。

聖人はこの手紙の多くを「安足国王の説話」を示されており④、聖人の説示は『宝物集』よりもはるかに具體的なものとなっている。そして聖人の説示は単に説話の紹介ではなく、聖人の内面において完全に消化され、聖人の法華經的世界と一体化している。また、この手紙を受け取った千日尼と藤九郎は、これを「説話」としてでなく自身の出来として受けとめ、そこに聖人の語られた意図を十分に汲み取ったと推察できる。

このように『千日尼御返事』において「安足国王の説話」を考えることにより、聖人の千日尼と藤九郎への関わりと、死者である阿仏房の靈山浄土への往詣と成仏に

ついて見ることができろ。

以上のように、聖人が用いられた譬喩や説話には、譬喩や説話の持つ意味をこえた宗教的な深い意味がうかがえるのである。

〔註〕

(1) 『大日本仏教全書』第一四七巻所収の『宝物集』による。

(2) 『昭和定本日蓮聖人遺文』一七五九—一七六五頁

(3) 右同書 一七六五頁

(4) 全三三紙の内、五紙を費やされている。

## 日蓮聖人自筆書状の 料紙使用法について

寺 尾 英 智

日蓮聖人の書状は、一紙のものから二十紙以上にわたるもので、長短様々なものが残されている。これらの大部分は檀越に宛られたものであり、聖人の布教活動における書状のもつ重要性は、既に指摘されている通りで

ある。

ところで、聖人の書状がどの様に認められ、どのような形をもっていたか、その形態的面については、従来あまり明らかにされてはいない。しかし、遺文の文献学的研究を進める場合、その基礎的作業として真蹟遺文が本来どのような形態であったかは明らかにされる必要があると考えられる。そこで本発表においては、古文書学的視点から真蹟書状の形態について、特に料紙の折り方、封等について二・三の事例の検討を行ないたい。

まず、比較的事例の多い二紙の書状についてみると、『日蓮聖人真蹟集成』等により十四通をあげることが出来る。このうち切封墨引・上書の確認されるもの四通、上書の確認されるもの一通があり、位置はいずれも第二紙奥である。

ところで、一般に二紙の書状の場合には、本文の記されていない面を背中合わせにして、一紙奥から折りたたまれて封・上書が加えられ、これを開くと封・上書は二紙奥に位置することが知られている。聖人の書状の場合にも同位置に封・上書が検出されるのであるが、更に「観心本尊抄副状」修理の過程で折目跡が発見され、上述の場合と同一に折りたたまれていたことが明らかにな

った。

次に四紙の書状についてみると、先と同様に四通をあげることが出来る。このうち一通に墨引、二通に墨引・上書の断片が貼合されたりしているが、いずれも本来は第一紙端裏であつたと考えられる。ところで、「問注得意鈔」の第四紙は、字面を中にして折りたたまれ、この時には一番内側であつたことが判明した。以上から四紙の書状は、第一紙を一番外側に、第四紙を一番内側にし、いずれも字面が中になるように重ねられて折りたたまれ、墨引・上書が加えられたことが明らかとなる。

また、五紙或はそれ以上に及ぶ書状において本紙に封が加えられているものを検討すると、四紙と同様に第一紙端裏に墨引或は墨引・上書を見出すことが出来た。事例は少いが、これらの書状も四紙の書状と同様に封が加えられたと考えられるのであり、聖人の長文の書状における封の加え方、或は料紙の折り方の一つの特徴を示していると思われる。

以上、主に二紙及び四紙の書状の折りたたみ方等について検討を加えた。ここで取上げた事例は、本紙に封が加えられているものであつた。しかし、聖人の書状には懸紙を伴なう場合や、料紙の表裏両面に本文を記してい

る事例も知られるのであり、後者の場合は聖人以外にはあまり知られていない。これらの検討は後日の課題としたい。

## 日蓮聖人の靈山往詣論についての一考察

都 守 基 一

近年、靈山往詣は、日蓮聖人の成仏論や、宗教的安心の問題との関連において重視されている。ここでは特に、聖人が自身の靈山往詣の願望や確信を述べておられる佐渡期の遺文にみられる説示と、前後の文脈の関連等について検討してみたい。

文永九年の『開目抄』、『富木殿御返事』、および龍口法難の体験を述べられた『種種御振舞御書』には「靈山にまいりて」(六〇五頁)、「期<sup>ス</sup>靈山浄土」(六二〇頁)、「日蓮今夜願切て靈山浄土へまいりて」(九六六頁)等、靈山往詣の願望、確信と共に、「生死を離<sup>ス</sup>時<sup>ニ</sup>は必此重罪をけしはてゝ出離すべし(略)大難の来は、

過去の重罪の今生の護法に招出せるなるべし」(六〇二頁)、「値大賊大毒易宝珠可思歎」(六一九頁)、「無量劫よりこのかた、をやこ(親子)のため、所領のために、命すてたる事は大地微塵よりもをほし。法華經のゆへにはいまだ一度もすてず(略)今夜願切れへまかるなり。この数年が間願つる事これなり」(九六一頁六頁)等と、過去無量劫より釈尊に背いて繰り返して来た生死に対する深い反省と、かかる宿罪の自覚に基づく殉難、滅罪の願望、確信が同時に述べられている。聖人のこのような捨身滅罪の志向は、伊豆、龍口、佐渡と法難を経る中で明確に表われて来ている(四五九・五〇三・五〇七頁)。したがって佐渡に至って始めて明確な他界表象の浄土として示された靈山は、単に現在の苦難の代償として願楽されたばかりでなく、過去の謗法を今生の受難によって消滅した後に得られる来世成仏の具體的な在り方として提示されたものと理解できる。

さて、『観心本尊抄』述作後、文永十年に書かれた『観心本尊鈔副狀』には「詣靈山浄土<sup>ミツル</sup>拜見<sup>イタス</sup>」三仏顔貌<sup>モトモト</sup>とみえ、『如説修行鈔』には「釈迦・多宝・十方の諸仏、靈山会上にして御契約なれば」(七七三頁)とあり、聖人の想定された靈山浄土が、三仏の列坐される法

華經虚空会の会坐であったことが窺える。またこの二書には、宿罪等に関する反省はみられず、「日蓮蒙<sup>ウケテ</sup>仏敎<sup>ブツコウ</sup>此土に生ける」(七三三頁)等と仏使としての使命感が強調されていることから、聖人にとつての靈山浄土は、如来の勅命による弘教を終えた後に帰行行くべき本処としての宗教的意義のあったことが認められる。

聖人が佐渡配流の途上で書かれた『寺泊御書』には、「宝塔品三箇勅宣令<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>靈山虚空大衆<sup>リ</sup>(略)日蓮八十万億那由他諸菩薩為<sup>レ</sup>代官<sup>ニ</sup>申<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>」(五一五頁)とみえ、『観心本尊抄』には、「其本尊為<sup>レ</sup>体本師娑婆上宝塔居<sup>ニ</sup>空<sup>ニ</sup>(七二二頁)」、「如是高貴大菩薩約<sup>ニ</sup>足<sup>ニ</sup>三仏受<sup>ニ</sup>持<sup>ニ</sup>之<sup>ヲ</sup>。末法初可<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>出歎<sup>ニ</sup>」(七一九頁)とみえるように、値難体験を通しての、自ら仏勅を奉じて仏の未来記を体現し、末法の衆生を救済せんとする「師」としての自覚の高まりと共に、法華經末法弘通の勧募・付属の儀式の展開された靈山虚空会の儀相は、聖人の念頭にいよいよ鮮明に描かれていったのである。

このことが捨身滅罪の決意や、現実的な生命の危機感と伴ない、聖人は自身命終の後、時空を越えて厳然と実在する法華經常住説法の会坐に自然に抱撰され(六〇四頁)、親しく教主釈尊の尊貌を拝し得ることを確信され

てゆかれ（七二・七四二頁）、これを師弟共々の後生の安心として、いよいよ現世における忍難弘教・淨仏国土の実践に奮励されたものと推測される。

引用遺文は『昭和定本日蓮聖人遺文』により、（一）内はその頁数を示す。

## 教相事実

——「十如是考」に関することなど——

世 羅 治 夫

物や心に対する九つの視点、相・性などの九如是と、本末・究竟・等という暗号みたいな単語を束ねた一如是とによって構成される十如是卅四字は、偈でも呪でもなく、又、地文とも見えない。法華信者は朝夕の読経でこだけ特に三回読むから、その存在を知らぬ者はいない。ところが殆どの人がその意味が判らず、私もその一人だが、尤もらしい解釈を種々見聞するが要領を得ない。「謎の卅四字」と云った方が一番判り易いくらいである。

ある日、大智度論に諸法実相の解説として九事三如が語られてあるのを見てドキッとした。一年許り前のことである。九事と九如是が似ていることよりも、九事に前中後なき由と、下中上の三如がなんとなく本末究竟等に似ていたからだ。闇で何かがピカリとした感じがした。その時は、その頁へ若干のメモをしただけだったが、この七月、どうした弾みか、九事三如と十如是との共通点を考えたくなり、まとめたら「十如是考」になった。

十如是を十如と称すること自体理解し難いのだが、それをしも実相と呼び馴らしてあることは、どう考えても経の文脈に乗らないので卒直にメモし、直仰へ印刷したが、半信半疑のものを読者全員へ配るわけにゆかず、一部の人へだけ届けて批判を請うた。

それまでは止観と玄義しか見ていないので、「文句はきつと十如実相を否定してるだろう——」と期待したが、八月、日本から届けられた文句のコピイは十如実相の筋を弁証していた。或は、天台の遺弟の意案かもしれないと思ひ、続いて「根性の融・不融」「十如是は実相か諸法か」「円頓章と十如是」などをまとめたが、十如是諸法との信念は半信半疑から一挙に九信一疑くらいに高



騰成長した。

ところが十月中旬、やっと入手できた文句廿巻は、全篇に亘り十如実相の色がにじんでいる許りか、その偉容、並に「解題」「解説」に圧倒され、九信一疑は一信九疑に凋落した。無理からぬことで、十如実相はすでに千三百年来、中・朝・日三国の無数の学匠に伝承琢磨されてきている。仮に、それが異解誤釈であつたとして、今、天台大師が章安・妙楽を左右に従えて再来し、訂正を叫ばれたとて、もはや、どうにもならぬほど三国の仏教界の基盤に定着している——。況んや、誤りかも知れぬというのは私だけではないか！私は墜落しながらそんなことをも考えた——。

然し、今、その墜落がきわどい所で停り、そこから下へはどうしても落ちない。見ると大坑の口は岩盤で塞がっている。私の裸足は岩肌にあたしかに触れて実感している。私はその岩盤を教相事実と呼ぶことにした。祖師は名字の凡夫の拠所は教相の一字一句にありと云われた。私は今、疑念と信念の乱雲交錯の下に起ちつくしているのだが、口には出さないけれど十如是に關しこうした体験を持つお方は門下に多いと思う。卒直なる意見交換を望みます。(八五・一〇・廿三)

## 『瑜伽論』菩薩地における菩薩行

清水海隆

中期大乘仏教における菩薩思想の主要な資料である『瑜伽論』菩薩地が、十三住と七地という対応関係にある二種にまとめられる多種の階位を設定している事を既に確認した。本発表では菩薩思想研究の第二段階として、菩薩地において如何なる行が設定されているかを検討・整理するものである。

さて、菩薩地では三種の菩薩行説示がされている。即ち、第一には初持瑜伽処十八品中の自他利品以下十六品の総摂を菩薩行とし、それを自他利品・菩提品の所學処・力種姓品の如是學・施品・菩薩功德品の能修學に三分している。第二には第二持隨法瑜伽処の住品所説の十三住が菩薩行を摂するとする。第三には第三持究竟瑜伽処の行品において波羅蜜多行(十波羅蜜)・菩提分法行(三七菩提分法・四尋思・四如実智)・神通行(六神通)・成熟有情行(二無量・成熟有情)を四菩薩行とす

るものである。そして、四菩薩行説示においては「威力品」「成熟品」「如前説」等の語句が散見され、四菩薩行と初持瑜伽処中十六品の説示との対応関係が予想される。

そこで四菩薩行から見た対応関係を考察すると、以下の如くとなる。まず、波羅蜜多行の六波羅蜜は施品、慧品、方便善巧波羅蜜は菩提分品の十二方便、願波羅蜜は同五種願、力波羅蜜は力種姓品（及び建立品）の如来十力、智波羅蜜は菩薩功德品の四種施設建立と対応する。

次の菩提分法行の三七菩提分法は菩提分品の同項、四尋思・四如実智は真實義品の各項と対応する。次の神通行は威力品の六神通と対応する。そして成熟有情行の二無量は菩薩功德品の五無量中の二、成熟有情は成熟品説示と対応するのである。これら対応関係を踏えて三種説示を再考すると、第一は菩薩行項目を多出した菩薩地品々の構成面からの説示、第二は具体的項目配置を欠くが、行果としての十三段階の階位面からの説示、第三は菩薩行の構造からの説示と整理する事ができるのである。

最後に菩薩地の菩薩行中の中心はどこに置かれているかを考察するならば、所説分量という点からは、菩薩地總品数二八本、更には初持瑜伽処十八品中の六品を占

め、内容構造という点からは統一的な九段構造によって整理されている六波羅蜜をその第一とする。六波羅蜜に関しては、行品が四菩薩行概説の後に詳説を加えており、また勝又俊教博士稿「中期大乘仏教における菩薩思想の構造論的考察（一）」において、従来の六波羅蜜思想の集大成とされていることから、菩薩地所説の菩薩行としてそれらが重要視されていた事が理解されるのである。

尚、菩薩行各項目と行果としての菩薩の階位との対応関係については、今後の課題とする。

### 金網集と真間起請文

山口晃 一

金網集は第二祖日向の著作であり身延門流第一の秘書といわれていた。真間起請文は顯本法華宗の派祖日什の書いたものと伝えるもので、現在その「写状」が京都本山立本寺に所蔵されている。

従来この二つは全く無関係と考えられていたが、筆者

は二つは密接に関係する資料であり、互いに資料的価値を補いあうものと推定する。その論拠は次の通りである。

(一) 真間起請文の「宗秀之問答用意抄」は「宗秀云問答用意抄」と読むべきである。

(二) 従来、什門でも不明の問答用意抄は実は金剛集第十巻目の「法華經之事」である。

(三) 真間起請文に「当門弟之重宝也」と問答用意抄を指しているが、これが金綱集であるから、内容的に合致すること。

(四) 什門ならびに日蓮宗宗学全書では従来宗秀の書いた問答用意抄の意味と採る。それではなぜ貫首でなく、俗別当宗秀の書いたものが「重宝」になるのかというこれまでの疑問が解決できたこと。

(四) 金綱集が何故に書かれたのかという理由が従来、決め手となる資料がなかったが、真間起請文に「御前問答已前においては堅く之を秘すべきなり」とあるため、諸宗との公場対決、宗論のときの問答用意のために著作されたということが祖滅百年頃のこの起請文によって助証でき、それは従来の所伝と合致すること。

(六) 真間起請文の主旨は、中山門流の重要法門を閲覧するために書いたものである。日什は中山門流に

帰伏後、わずか八カ月で秘書を読んだことになり、従来、中山流は日什に秘書は見せなかったという説は再検討を要すること。

(七) 什門では中山門流の口伝・秘書を残らず日什が相承したと伝えるが、真間起請文はその一証になること。

(八) 中山門流の祐師目録に「第十九、問答用意抄」とあり、その中に問答肝要抄が入っていた不審が解明できたこと。つまり問答肝要抄は浄土・真言・律・華嚴・法相・三論・天台・天台下・雑の十帖より成立していた(宗全上聖部四二二頁)が、問答肝要抄は問答用意抄と同種のコツ集であったために祐師目録「第十九」の問答用意抄の項目に挿入したと考えられること。

(九) 藻原寺所蔵の金綱集下巻が宗全第十四巻に収められているが、その最後に附録として、重野安繹博士発見の裏書古文書があり、そこに「宗秀」や、その子の「日樹」の名があることから推定すると、金綱集は宗秀一門の何等かの管理下にあり、

その許可と共に閲覧には起請文が必要だったことを真間起請文は物語っており、本文の「宗秀云」はそのようなことが、中山門流に伝えられていたと推定すべきこと。

(4) 金綱集からの抄出などが当時認められていたこと。

以上の十点についての考察が成り立つ。なお真間弘法寺から池上本門寺に晋山した日芳が身延宝庫に納めた真間起請文の写状も「宗秀云」とあり、「宗秀之」とはなっていない。

## 室町時代京都日蓮教団寺院と「寺内」

糸 久 宝 賢

「寺内」は寺院の存在形態を示す言葉のひとつである。「寺内」または「寺内町」は、浄土真宗をはじめ各地の諸宗寺院で形成されたといわれており、日蓮教団寺院の例では、六条本國寺と尼崎本興寺が紹介されてい

る。「寺内」または「寺内町」形成の背景として、本興寺の場合は尼崎の商人たちが商業活動の場の保持と特権維持のために門前「寺内町」を形成したといわれているが、京都の場合は教団内部にも「寺内」または「寺内町」形成の背景がもとめられるようである。この点について重要な手掛りとなるのが、各本山の法度である。京中の寺院は門流の本寺として直属する本寺大衆、末寺の僧衆を統率し、京中や地方の信徒たちと直接・間接に関わっていた。本寺はこうした中において本寺中心主義の徹底と保持を意図して法度を制定したのである。本國寺「寺内町」は延徳二年以降に形成されていた可能性があるとの指摘がなされているが、「町」形成の有無は別として「寺内」という言葉自体は、早く日像の「禁制条々」の中に見出され、その後、日親の仮名書・漢文体の両法度、日侶の「本能寺御法度事」等に見出される。日像の法度では「寺内」と「他所」、日親の法度では「寺内」と「門外」「寺外」日侶の法度では「寺内の公事」「寺外の公事」といったように「寺内」とそれ以外のスペースが明確に区分されており、いずれの法度も僧衆の住居を「寺内」の外に出すことを厳禁している。応仁・文明の大乱以降、京中の諸宗寺院、公家たちの邸宅、町中に、

塀・土塀・釘貫・木戸門・櫓などが自衛のために構築されていったことが指摘されているが、日蓮教団寺院においてもこれは同様で、塀や堀で囲まれた内側に諸堂や諸法度にある如く坊舎が建ち並んで「寺内」を形成していたのである。「寺内」に居住する本寺大衆は、末寺の僧衆とは異なる性格を有するものであり、本寺大衆となるためには「入衆」の手続きがあること、本寺貫主の弟子が末寺住持の弟子よりも上座であること、説法僧が重んぜられること、などが定められていたと指摘されている。こうした本寺大衆に対する規定は、前述の本寺中心主義徹底の一環であり、本寺大衆の「寺内」居住を定めているのも、彼らをして門流の中心拠点たる本寺の運営にあたらしめることを指向したものであった。こうして考えてくると、京都日蓮教団寺院における「寺内」形成の側面に、京都諸寺院が門流の本寺として、その維持・運営・自衛をはからなければならなかったということが存在する。そして、天文期の法華一揆の拠点となったということをあわせ考えると、各寺院は門流の本寺として、地縁や階層をこえたネットワークを確立しつつ、これと並行しながら「寺内」を形成し、京中の拠点となっていたのではないか、ということが指摘されるであろう。

## 日蓮宗の江戸諸講中について

——堀之内妙法寺史料を中心として——

北村 行 遠

### はじめに

近世における庶民信仰の動向を考えると、その視野の中に宗教組織としての講の存在をわすれることはできない。本報告では、この近世的な宗教組織としての講のはたした役割を考える基礎的な作業の一つとして、江戸の日蓮宗の諸講中をとりあげ、その地域分布の特徴を、堀之内妙法寺の諸行事に参加した諸講中を中心に考察した。

### 一 江戸における日蓮宗の講中

本報告で考察の対象とした講中は、堀之内妙法寺、比企谷妙本寺、身延久遠寺の諸記録にみられる計三九九の講中で、その内訳は妙法寺の記録にみられるもの二九六講（内七三講は妙本寺や久遠寺の記録にもみられる）、

表 1

記 録	地 域	本所・深 川方面	浅草・下 谷方面	神田・湯 島・小石 川方面	日本橋・ 京橋方面	牛込・四 谷・内藤 新宿方面	麻布・芝 輪 方面	不 明	計
(A) 安永 2 (1773) 年	弟子相統	1 ( 1 )	0 ( 0 )	2 ( 2 )	3 ( 3 )	5 ( 5 )	5 ( 5 )	0 ( 0 )	16 ( 16 )
(B) 寛政 6 (1794) 年	開扉	4 ( 4 )	8 ( 8 )	10 (10)	31 (30)	9 ( 9 )	17 (17)	10 (10)	89 ( 88 )
(C) 文政 4 (1821) 年	己千部	17 (16)	10 ( 8 )	18 (14)	21 (10)	14 ( 8 )	17 ( 7 )	4 ( 3 )	101 ( 66 )
(D) 文政13(1830) 年	山主繼目	8 ( 3 )	6 ( 2 )	8 ( 3 )	10 ( 1 )	9 ( 1 )	9 ( 2 )	1 ( 0 )	51 ( 12 )
(E) 天保 2 (1831) 年	五百五十遠忌	27 (16)	15 ( 5 )	20 ( 8 )	24 ( 7 )	22 (10)	19 ( 7 )	3 ( 1 )	130 ( 54 )
(F) 天保 6 (1835) 年	山主繼目	7 ( 1 )	3 ( 0 )	10 ( 2 )	13 ( 1 )	12 ( 2 )	9 ( 1 )	1 ( 0 )	55 ( 7 )
(G) 弘化 2 (1845) 年	山主繼目	10 ( 1 )	8 ( 1 )	16 ( 0 )	20 ( 1 )	10 ( 0 )	14 ( 4 )	2 ( 1 )	80 ( 8 )
(H) 弘化 4 (1847) 年	八万部供養	14 ( 1 )	13 ( 4 )	14 ( 0 )	22 ( 1 )	12 ( 2 )	10 ( 0 )	1 ( 0 )	86 ( 8 )
(I) 嘉永 6 (1853) 年	洗足祖師堂普請	5 ( 1 )	3 ( 2 )	5 ( 2 )	16 ( 7 )	4 ( 3 )	4 ( 3 )	1 ( 1 )	38 ( 19 )
(J) 慶応 3 (1867) 年	辰年開帳	1 ( 0 )	2 ( 0 )	7 ( 2 )	8 ( 1 )	13 ( 1 )	10 ( 2 )	0 ( 0 )	41 ( 6 )
(K) 年不詳	諷韻文辯連名	3 ( 0 )	3 ( 1 )	9 ( 0 )	8 ( 1 )	10 ( 2 )	7 ( 0 )	0 ( 0 )	40 ( 4 )
(L) 年不詳	千部	13 ( 0 )	10 ( 0 )	17 ( 1 )	24 ( 3 )	16 ( 1 )	17 ( 1 )	4 ( 2 )	101 ( 8 )
(M) 文化14(1817) 年	妙本寺常題目	14 (10)	1 ( 1 )	11 ( 2 )	12 ( 3 )	6 ( 0 )	4 ( 1 )	1 ( 1 )	49 ( 18 )
(N) 安政 4 (1857) 年	身延山江戸開帳	27 (17)	19 (15)	22 (11)	26 (11)	11 ( 1 )	23 (14)	16 (16)	144 ( 85 )
計		151 (71)	101 (47)	169 (57)	238 (80)	153 (45)	165 (64)	44 (35)	1021 (399)

註 (1) 数字は各記録にみられる謄中数。( ) 内の数字は各記録に初出の謄中数。

(2) 記録欄に略称で示した記録の史料名

(A) 安永 2 年「弟子相統願」

(B) 寛政 6 年「開扉願等控書」

(D) 弘化 4 年「八万部供養献備其外取扱手控」

(I) 嘉永 6 年「洗足祖師堂普請請用出入帳」

- (c) 文政4年「巳千部施主日控」
- (d) 「山主繼目一件」中文政13年の部分
- (e) 天保2「五百五十遠忌寄道帳」
- (f) 「山主繼目一件」中天保6年の部分
- (g) 「山主繼目一件」中弘化2年の部分
- (h) 慶応3年「辰年開帳本紀」
- (i) 年不詳「隠語文書道名控」
- (j) 年不詳「千部施主日控」(以上妙法寺藏)
- (k) 文化14年「常題目並宮殿再建立」(妙本寺藏)
- (l) 安政4年「古公堂祖師江戸開帳開司日記」(久遠寺藏)

妙本寺の記録にのみみられるもの一五講、久遠寺の記録にのみみられるもの八五講、妙本寺・久遠寺の両記録にのみみられるもの三講である。大部分の講中は地名(町名)を冠した名称を有するが、こうした講中が江戸にいつ頃からみられるようになり、またいつ頃から寺院の諸行事に参加するようになっていったかは定かでない。しかし寛文二年(一六六二)、同五年、元禄七年(一六九四)にそれぞれ題目講の執行、寄合、勧進が禁止されていることなどから、比較的早い時期にすでに存在していたことが知られる。そして表1にみられるようにその後勢力を盛んにし、一八世紀中頃以降積極的に寺院の行事に参加するようになっていったといえよう。

## 二 講中の地域分布

地域による多少はあるがほぼ江戸の全域にわたって講が存在していた(表1参照)。なかでも日本橋・京橋

方面、本所・深川方面に比較的多くの講中がみられ、こうした地域を中心とする江戸の町人たちによって日蓮宗の信仰が支えられていたといえる。

各記録にみられる地域ごとの講中の動向(表1参照)

(B)「寛政六年開扉」―日本橋・京橋方面、麻布・芝・高輪方面からの参加が多く、初出の講中も多い。

(C)「文政四年巳千部」―この日本橋・京橋方面および麻布・芝・高輪方面からの参加は減少の傾向にあり、初出の講中数も減っている。これに對他地域からの参加は(B)よりふえており、それに伴って初出講中数もおおむね増加している。

(E)「天保二年五百五十遠忌」―すべての地域で参加講中数が(C)を上回り、なかでも本所・深川方面、牛込・四谷・内藤新宿方面からの参加講中の増加が著しく、初出講中も多い。

(N)「安政四年身延山江戸開帳」―参加講中数が最も多

表 2

講中名の初出記録 地 域	(B) 寛政 6 (1794) 年開扉	(C) 文政 4 (1821)年巳 千部
本所・深川方面		深 川 扇 橋 講 (8) 深 川 大 工 町 講 (8)
神田・湯島・小石川方面	小 日 向 講 (8) 目 白 講 (8)	小日向竹島町講 (8) 雑 司 ケ 谷 講 (8)
日本橋・京橋方面	橋 町 講 (9) 富 沢 町 講 (9) 今 川 橋 講 (8) 築 地 講 (8) 鉄 砲 洲 講 (8)	馬 喰 町 講 (8) 両 国 東 西 講 (8) 木 挽 町 講 (8)
牛込・四谷・内藤新宿 方面	四 ツ 谷 講 (11) 麴 町 講 (10) 伝 馬 町 講 (8) 淀 橋 講 (8)	成 子 講 (8)
麻布・芝・高輪方面	麻布谷町講 (9) 青 山 講 (9) 赤 坂 講 (8)	芝 口 講 (8) 芝 神 明 前 講 (8) 白 金 講 (8)

註 妙法寺の記録の中で八つ以上の記録に記されている講中を示した。

( ) 内の数字はその講中の記されている記録数。

く、とくに本所・深川方面、浅草・下谷方面からは妙法寺の記録にみられない講中の参加が多かった。

。妙法寺と江戸講中とのかわり(表2参照)

各地域の中にはそれぞれ早くから継続的に妙法寺とかかわりを持っていた特定の講中のあったことが知られ、日本橋・京橋方面、麻布・芝・高輪方面にこうした講中が多く存在した。また牛込・四谷・内藤新宿方面では講中数は他地域より少ないが、全体的に妙法寺とのかかわりが濃くみられ、反対に本所・深川方面、浅草・下谷方面では特定の講中は妙法寺との関係を持っていたが、地域全体としてはそのかわりはそれ程強くなく、その傾向はとくに浅草・下



谷方面の講中に著しい。

## むすび

(一)江戸の諸講中には、江戸の各地に存在し、それぞれの講の結成された地名(町名)を冠して講活動を展開しており、その中では日本橋・京橋方面、本所・深川方面に比較的多くの講が存在していた。

(二)江戸での講中の活動は、一七世紀中頃からみられるようになり、一八世紀の半ばには諸講中が積極的に寺院の行事に参加しており、それとともに講中数も増加をみせていき、講中数は一九世紀前半にその最盛期をみせていた。

(三)講中の実数を把握することは困難であるが、年とともにその数を増加させていき、最盛期には約二〇〇位の講中が江戸に存在していたと思われる。

(四)これらの講中は、日蓮宗寺院の行事すべてに積極的に参加していたのではなく、それぞれ講中の設立目的や地域性をみせながら自主的に寺院行事に参加していた。

なお、詳細は拙稿「近世における庶民信仰の動向」(立正大学史学会編『宗教社会史研究』所収)を参照されたい。

## 天台教学に於ける仏種の 下種と仏性

日 比 宣 俊

日蓮聖人は『曾谷入道殿許御書』等に於いて、末法濁悪の衆生を「本末有善」の機と規定され、これら衆生の救済手段として天台の三益論に基づく仏種の下種を主張されている。この仏種の語義は、仏となるための種子・仏の本質・成仏の種子等と訳され、元来は仏性と同義語であるといわれている<sup>1)</sup>。しかし仏性といった場合には全ての衆生に本来潜在する普遍的な仏としての性質、すなわち本有不改の仏となるべき因性であると解釈することができ、これに対して、仏種といった場合には仏の種であるから衆生が仏となるために新たに外部から授与される因性であるというイメージがあり、この両者には元来同一意を持つものであるにもかかわらずあい矛盾した意味に取れるという問題を含んでいると思考することができる。そしてこの問題は日蓮聖人の遺文中からも看取することができる。すなわち日蓮聖人は前述の如く、末

法衆生に対する仏種の下種を盛んに主張される一方で『本尊抄』に「仏既に過去にも滅せず未来にも生ぜず所化以って同体なり③」と、事一念三千の立場から仏と衆生の同体即具を論じておられるのである。すなわち『本尊抄』の観心の立場からは、仏となるための因性のない者は存在するはずがないということになるのである。しかれば日蓮聖人は如何なる理由に基づいて仏種の下種を主張されたのであろうか。そこで今回はこの点を究明する前提として聖人の下種思想の一つの論理的依文と思考される、天台智顗（五三八―五九七）の『法華玄義』卷一上に説かれる三益に関する所説を考察してみることとする。

周知の如く三益論は『法華玄義』卷一上の七番共解中に説かれる三種教相の第二、化導の始終不始終の相に示された法門であり、兩前経では釈尊化導の始終が未だ明されていないのに対し法華経は化導の始まりが大通智勝仏の法華経会座にあり、この時の平等の大益により成仏の種が下され、この下種結縁によって調熟を経て得道することができると、法華経の超勝性を明したものであるが、この文で先ず注目すべき点は、智顗が種子の意を「巧に衆生のために頓と漸との頭と密との種子をなす

③」と規定していることである。すなわちここでいう種子とは衆生に本来潜在する理的な仏となるための性質を意味するものではなく、衆生を度脱させるために頓漸不定等の説法方で施された教説を指していると思われることである。そして、この文に対する台家諸師の註釈を見ると、荆溪湛然（七一―八二）・慧澄廢空（一七八〇―一八六二）は種子の意を「円乗」あるいは「円聞」すなわち円教の教説、あるいは円教の教説を聞法することであると指摘し、更に宝地坊証真（生没年未詳）・大宝守脱（一八〇四―一八八四）等は、ここでいう下種を規定して、円乗の教を聞法しこれによって発心を起こすことまでを下種とする。あるいは円乗の法を聞法してその義趣を理解した時をはじめて下種と名づく主張している。すなわち天台の三益論に於ける種益の意味は、前述の如く衆生に本来潜在する理的な仏性を指すのではなく、仏の教説、あるいはその聞法を意味しているということであり、更にこの聞法とは円教の教説を聴受することであり、これによって無明を破すべき機能を成ずることを仏種と規定していたと思われる。すなわち三益論の所説にかぎって見るならば、天台教学に於ては、元来同一意味を持つと考えられる仏性と仏種の意

味を区別していたと思われることが指摘できる。

〔註〕

- (1) 中村元著『仏教語大辞典』
- (2) 『観心本尊抄』昭和定本日蓮聖人遺文七二二頁
- (3) 『法華玄義』卷一上大正33・884・A

## 日蓮聖人の「提婆達多」 解釈について

原 慎 定

提婆達多は釈尊に対する反逆者として有名であり、宗教的悪人の典型とされる。ところが『法華経』提婆達多品において彼は成仏の授記を得る。この好悪両面の評価を有つ提婆達多に対し、日蓮聖人は多大なる関心を向けられている。

聖人の遺文をひもとくとき、提婆達多に関する説示は五十余箇所（真蹟現存・曾存に限定）を数え、それらを整理すると次のような分類が可能である。

(A) 逆罪者……釈尊への反逆者・敵対者

(B) 悪知識……阿闍世王等を教唆

(C) 墮獄者

(D) 『法華経』提婆達多品における授記

(E) 提婆達多救済の論理

この中で、(A)と(B)の各側面については以前に個別的な形で考察した<sup>(註)</sup>。そこで今回は、聖人がなぜ提婆達多の事蹟を頻繁に引用されたのかという問題意識に立って、聖人の「提婆達多」解釈の全体的構造を浮きぼりにすることに努め、なかでもその中核に位置する提婆達多救済の論理性を明らかにしたい。

まず注目しなければならないのは、聖人は宗教的に「善」なる存在である釈尊と、「悪」なる提婆達多との敵対関係を、常に歴史上の事実として把握されていることである。このことから、聖人の認識における提婆達多像は、いわば「善」と「悪」との矛盾的・対立的統一のもとに形成されていたのではないかと推察される。この問題をより具体的に考察する上で、『開目抄』中の二つの文が重要な手がかりとなる。

はじめの一節（昭和定本五七五頁）は、『観無量寿経』における韋提希の悲歎と釈尊への疑問が引用され、聖人の見解が提示される部分である。すなわち、釈尊の眷属

に何故提婆達多のような大怨敵が存在するのか、という韋提希の問難に対して、『観経』では釈尊の回答が示されておらず、この問難は『法華経』提婆品ではじめて解決されるという。つまり、『法華経』の説く三世を一貫した時間論の中では、善悪の対立関係が相対化され、この点に聖人は提婆達多救済の論理性を見出されたのである。『開目抄』のもう一方の文（五九八〜九頁）では、聖人の法華経行者意識と関わり、歴史的具体的場面に即して「善」と「悪」とが同時的存在であることを、よりダイナミックに把握されている。

このように見てくるとき、釈尊と提婆達多に象徴される宗教的善悪の対立関係は、『法華経』それ自体が志向するところであることに気づく。この問題は、実は既に天台教学で着目されており、善悪相資説あるいは敵対種開会という相即の論理がそれである。

ただし聖人はそれらの論理に立脚しつつも、いわゆる思弁的な抽象論にとどまてはいない。このことは『種御振舞御書』（九七一〜二頁）の中で明白に示されており、聖人は宗教的「善」と「悪」との対立関係を止揚する理論を、自己の法華経行者としての宗教的実践の中に求められ、常に歴史的具體性をもった形でそれらを論

理化されていたと考えられる。つまり聖人は、正しい仏法を行ずる者には必然的に敵対者が興起することを仏の「未来記」として受けとめられたのであり、そのところに聖人が「提婆達多」の事蹟を引用される本質的な契機が存在すると言えよう。

かくして日蓮聖人の「提婆達多」解釈の問題は、宗教的善悪論との関わりの中で、さらに検討を進めなければならない。

〔註〕

拙稿「日蓮聖人の提婆達多観——『逆罪』研究の視点から」（立正大学大学院『仏教学論集』第十七号所収）、同「日蓮聖人遺文に見られる『提婆達多』について——悪知識としての一側面」（『日蓮教学研究所紀要』第十二号所収）

## 下種に関する一考察

立正大学大学院 平 島 盛 雄

日蓮聖人の教学においては、法華経に対する信受のあり方に収約して成仏が論じられることから、法華経不信

の衆生が如何にして法華經の信心を獲得しうるのか、その理論的根拠を明確にすることが根本的な課題であつたと考える。日蓮聖人の下種論を視点とすると、この問題意識は次の如き仮説を提示することができる。すなわち、日蓮聖人の法華色説という実践を支えたものは、かりに法華經不信の衆生であつても、法華經を聞法すれば、それによつてやがては法華經の信心を植えることができる、という理念にあつたのではないか。この仮説は要約すると、日蓮聖人が天台教學のいわゆる聞法下種論を受容されたことを前提に、下される仏種を法華經の信心と考えるものである。小稿は、この仮説の有効性についての検討を試みるものである。

まず問題となる聞法下種の論理構造であるが、このことについては以前に発表する機会を得た<sup>1)</sup>ので、今はその要点を箇条書きにしておきたい。

・聞法下種における「聞法」とは、仏性常住の理を聞知することである。尚、この聞知は、領解とか信樂とは明瞭に区別されているようである。

・法華經を聞法することによつて衆生に下される仏種とは、了因、緣因の二仏性であると考えられる。ちなみに、三因仏性の性具を説くことは天台教學の大前提で

あるが、しかし、それは可能性としての理論であつて具體的現実におけるそれではない。聞法下種に説く緣了仏性とは、現実における智慧の發揚であり具體的実践であると言えよう。

・法華經（仏種）という教法から衆生の緣了仏性の顯現（仏種）へ、という聞法を媒介とした仏種の移行は、法華經の有つ経力、功能等の概念で理解されている。それは、如来の眞実を顯説した法華經の絶対性を根拠としており、『文句記』は「教能生智」と表現している。尚、智慧の發揚から具體的実践への昇華は道理であると考える。

以上に概観した聞法下種の論理構造を踏まえ、次に下種の仏種を法華經の信心とする仮説の有効性について検討する。そこで、教學史を一瞥すると、慶林坊日隆の著述の中に、「此信心其実体教也。或從知識或從經卷生信心。随知識經卷云教也。故信必自教生。信是下種実体教即可下種実体」『四帖抄』三六頁）という一段を見ることができる。これは、聞法下種の論理構造である「教能生智」という考えを、日蓮聖人のいわゆる以信代慧の立場から解釈したものと考えられる。そしてこのこ

とは、方法論として妥当であると思われるのである。なぜなら、日蓮聖人は『四信五品抄』に「信は慧の因」

(一一九六頁)であるとして、信と智慧とを全く別個の概念とはせず、智慧が生ずるには必ず信が付随していることを指摘しているからである。また『開目抄』に示された「法華經の信心了因の子」(六〇三頁)という表現からも同様のことが理解できるのである。このようなことから、日蓮義においては、法華經を聞法することによって下される仏種は法華經の信心である、とする日隆の解釈は妥当性を得たものであると考えられる。

以上の考察から、日蓮聖人は、謗法の衆生にも強いて法華經を説き続けるということに、凡夫成仏の確信を懷かれていたと考えられる。なぜなら、聞法下種という日蓮聖人の死身弘法の実践を支えたであろう一つの理念を、そこに観取しうるからである。

〔註〕

(1) 立正大学『大学院論集』第一八号所収

## 近代日蓮主義研究(一)

——本多日生の布教活動について——

浜 島 典 彦

本多日生は近代日蓮主義の流れのなかで、田中智学と比肩される一方の旗手であり、後世に与えた影響も大きい。しばしば本多は国策に沿った宗教協力者として評価されているが、ここでは彼が組織した種々の団体の動向役割をさぐり、統一閥をめぐる活動について考え、評価を問うてみたい。

明治二九年一月一三日、妙満寺派の結束を固め、他宗僧徒との対決、仏教界統一を目的とした統一団を結成した。統一団の規則は三条目から成り、雑誌の発刊、講演会の開催、各派共有の布教会堂建設を目指す等を定めている。

その一方、本多は四箇格言を訴え、他宗との法論も展開していく。この折伏布教で、小笠原長生・佐藤鉄太郎等の著名人を獲得するが、そのなかで妙満寺派の統一団ということに限界を感じていく。そこでセクト意識を払

試した会派の設立へと向うのである。

四二年一月一日、本多は日蓮宗僧侶・著名人を取り込んだ天晴会を発足させた。一九一名に及ぶ会員の顔触れは、政財界・軍部・華族・学識者・法曹界・文壇等多岐に及び、支部も開設された。特に京都天晴会では春期大講習会に科外講師として河上肇・上田敏等招き、時局に対応しようとする動きが窺える。

しかし、天晴会は大正九年以降活動は鈍化し、在家日蓮主義を標榜した知識人は法華会を結成し、大正七年に本多自ら組織した自慶会運動へとその勢力を移して行ったのである。

四五年四月二七日、統一団規則第三条四項に盛られた各派共有の布教会堂統一閣が竣成した。そこでは本多の組織した団体の例会・講演会・研究会・映画会等が催されている。特に大正三年七月一日には労働慰安会が催され、本多の講演の後、余興が行なわれている。以降、各種の慰安会が年二回の安息日（正月・七日）等に催されている。

この背景には本多が陪席した大逆事件にみられる社会主義抬頭に対する危機意識があった。布教活動中、政財界・軍人・学識者等に接するうちに彼等の危機意識に応

えようとした結果、国策に沿った布教へと変じていくのである。

大正七年三月二日、労働者慰安善導の目的で自慶会を組織し、工場布教へと向う。拠点は神戸製綱・名古屋日本車輛・豊田紡織機等で、月例会が行なわれた工場もある。さらに「国民精神作興に関する詔書」に呼応して国本会、昭和に入って知法思国会を翌年の教化総動員運動に通ずるものとして組織している。

以上、本多の組織した団体を見ると二種の性格に分類できる。一、当時の国民感情に沿った日蓮主義信仰団体（統一団・天晴会・地明会）。二、国策に沿った大衆思想善導への宗教協力団体（自慶会・国本会・知法思国会）。また、それ等に役割分担を負わせていると言える。派内をまとめる統一団、門下統合を目指す天晴会・地明会、研究グループ講妙会、大衆に向っての自慶会・国本会・知法思国会である。

現在、統一団のみが存在するが、本多の組織した種々の団体、特に二は時代を超越した真理を持ち得たかと思うた時、「否」と答えざるを得ない。しかし、彼は門下統合を訴え、現場への布教を試み、澗治会・橘香会にも関与し、また同師会を結成して後進の育成にも当たった。

宗祖の願行を思う時、「大衆へのアプローチは今どうなるのか」と問うと、その困難さを痛感すると共に、本多の進取の気性と彼の錯誤を点検して現代に生かさねばと考えるのである。

## 『総と別』の関係の一考察

芹 沢 泰 謙

『法華玄義』の四序中の第二序の「蓋序王者 叙経玄意 玄意述於文心等①」の文を解説する『釈籤』の「次就総別解者。從記者去章安釈大師序意然大師所序。以但釈名而已。意含別故章安所釈具體宗用。以釈名是總体等是別。別別於總。總總於別。故於總中所釈兼具五章」②の中、「別別於總、總總於別」の用語に關係の原理が示される。「総と別」という用語は、ものの見方として、概念の全体性と個別性との相互の関連性、更に、全体性と個別性の両面からの視点を比較対照することとで、その間にどのような関連性をもつのかを表現する論理構造としての關係の原理であると規定できる。即

ち、「総と別」は、ある概念を研究対象とするときの方法論として、それは「分析と総合」という論理的方法論であるとし、両者の關係は、分析は総合を予測し、総合は分析を基定とするもので、両者は相伴なつて全体の統一が表現されるという、關係の原理を示すといえる。この分析と総合の關係を『釈籤』のいう總別の「別別於總」は分析は総合を予測して分析を行うことであり、「總總於別」は総合は分析を基定として総合統一を示すことであると理解できる。『玄義』の述べる広説五重玄において、名と体宗用において名は体宗用に冠して總名であり、総合表現で、体宗用は名の個別的分類の説明で別名であるといえる。この總と別の關係を日蓮聖人は更に拡大させ、妙法五字の題目と名体宗用教の五重玄との対照とするのである。『報恩抄』③、『四信五品抄』④、『妙法尼御前御返事』⑤等に、日本国と六十六箇国、妙法蓮華經の題目と法華經二十八品とを對比させ、日本国題目を總名、六十六箇国二十八品を別名として、題目を總名と表現し、更には題目の五字にすべてが摂尽されるものとして、題目を総合表現、全体表現の「總名」と強調するのである。これは題目と五重玄の間においても、『本尊抄』⑥、『曾谷入道殿許御書』⑦等に示され



るように、題目は五重玄を總在し、具足している總名と理解できるのである。これを更に徹底した、慶林日隆は、『開述顯本宗要集』に

「而るに五義總在すれば別別於總・總總於別する故に、總名体具の五義・体等の体具の五義相分れて本門は總名を以て能具となし、体宗用を以て所具と為す。――中略――、体宗用の三章を以て總名に裹み五義總在の本地の妙法蓮華經を以て本門の五重玄と名くるなり。」(8)

として、題目の總名を強調するのである。

このように、天台教学で示される「總別」は兩者相伴して全体を表現するという用いられ方から、日蓮教学、更に日隆に於ては、妙法五字、題目の強調に「總別」が總合表現として用いられ、「總」の強調がなされているといえる。

〔註〕

- (1) 『法華玄義』大正藏、三十三卷 六八一頁
- (2) 『法華玄義釈籤』大正藏、三十三卷 八一七頁
- (3) 『昭和定本 日蓮聖人遺文』 一二四三頁
- (4) 『同書』 一二九八頁
- (5) 『同書』 一五二七頁

- (6) 『同書』 七一七頁
- (7) 『同書』 九〇二頁
- (8) 『開述顯本宗要集』五卷 四三三頁

## 日蓮聖人の「依正不二」観について

松 脇 行 真

日蓮聖人の宗教体験の起点と特質が『立正安国論』に在り、それが聖人の一念三千と関わりを持っていることは『撰時抄』に三度の国家諫曉を「法華經の一念三千と申大事の法門」(定一〇五四頁)と示され、その三度の初めが『立正安国論』であることや、『富木入道殿御返事』に天台・伝教時よりも末法の聖人の方が法華經による迫害に値われていること、つまり、法華經の色説を以って「本門・事一念三千」(定一五二二頁)と教示され、この色説の契機が『立正安国論』上奏にあることからも伺える。

そして、『立正安国論』と一念三千を結ぶものは、一

念三千に内在する、衆生の一念の心の善悪が国土世間の善悪を生じるといふ依正不二の考え方により、必然的に『立正安国論』を著わされたということである。

「依正不二」は、妙楽大師の『玄義釈籤』十四で一念三千を以て説示され、妙楽大師の一念三千観の特徴である「身土一念三千」といふ国土世間の強調を良く表わしている。

聖人は「依正不二」といふ語句は用いられてないが、『瑞相御書』（八七三頁）をはじめ、その考え方は遺文の随所に見える。『守護国家論』には、「祈<sup>シ</sup>世間安穩<sup>ニ</sup>而国起<sup>ニ</sup>三災<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>惡法流布<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。」（定一一六頁）。『立正安国論』には「世皆背<sup>レ</sup>正人悉帰<sup>レ</sup>惡<sup>ニ</sup>（中略）災起<sup>ニ</sup>難<sup>ニ</sup>。」（定二〇九頁）等と、災難興起が正報たる衆生の謗法に由来すると教示されている。また、『法華取要抄』に「天瞋人有<sup>レ</sup>失也」（定八一八頁）。『法蓮鈔』に「天地は国の明鏡也」（定九五五頁）、『撰時抄』に「天の御けしきいかりすくならず」（定一〇五三頁）とし、依報の状態の觀察が正報を導く指標となると教示されている。

さらに、正報が經文説示の要請を実行することにより、依報もその經文通りの「瑞相」を示すということも

『観心本尊抄』（定七二〇頁）『法華取要抄』（定八一二頁）等に見うけられる。

また、『守護国家論』（一二九頁）には、法華經の修行者も（正報）の住処も（依報）、即浄土であると述べられ、『開目抄』（五七六頁）には、釈尊の発迹顯本により、この国土は本土となると示され、『観心本尊抄』（七二二頁）には寿量顯本の当初より娑婆は本土として成立していることが説示されている。

このような聖人の本国土観の根底には、『立正安国論』の「改<sup>テ</sup>信仰之寸心<sup>ニ</sup>・帰<sup>テ</sup>実乗之一喜<sup>ニ</sup>」<sup>（一）</sup>「然<sup>レ</sup>則<sup>ニ</sup>三界皆仏国・十方悉宝土<sup>ニ</sup>」との「依正不二」観が内在すると思われるのである。

以上、聖人は一念三千の一側面として「依正不二」を受領され、この原理に基づいて、『立正安国論』上奏に初まる浄仏国土実現の實踐に邁進されたと思われる。

# 日蓮聖人『注法華經』研究ノート

——序品における引用經論の特徴——

今 井 真 孝

古来より經文への注記は行なわれ、特に普及度の高い經文をその注記はさまざまな形式でされてきた。

現在伝えられている日蓮聖人『注法華經』は、静岡玉沢妙法華寺の宝藏に収められているもので、これは版摺り法華三部經に日蓮聖人自ら經論積の要文を注記されたものである。

その注記は、經の見返し、表面の行間及び余白、裏面全体に渡って行なわれ、僅少の余白を残す以外は悉く注記がされている。その注記の總数は、山中喜八編著『定本法華經』によると、合計二千百〇七章ある。その注記の方法は、ほとんど經論積からの引用で、日蓮聖人自身の解釈は全く見ることが出来ない。また注記の内容については、中国天台宗関係の書籍、また日本天台宗関係の書籍など天台法華宗関係からの引用が大半を占めていることからして、本經を注釈している内容が多い。しか

しそれに対して、引用經論の中には、華嚴・三論・法相・真言宗関係の經論積や、『高僧伝』のように伝記の引用も見られ、本文とどのような関係にあるのか難解な注記も見られる。

このような厩大な撰集注記が、どのような時期に、何の目的をもって作られたかについては、先師によってさまざまな検討がなされてきた。いづれにしてもこの日蓮聖人『注法華經』は、日蓮聖人教学形成の背景を知る手掛りのひとつである。したがって日蓮聖人自らが注記引用された經論積の内容と、法華經本文との関係を知ること、遺文中に引用された經論積と、『注法華經』とのそれを比較検討することは重要な課題であろう。かかる点を踏え今度の発表は、日蓮聖人『注法華經』の成立年代、撰集目的、伝承等の問題に簡単に触れながら、法華經二十八品の中、まず序品に見られる日蓮聖人の引用注記の内容と、法華經本文との関係、さらに御遺文との関係について若干ではあるが検討を試みた。これに際し、山中喜八編著『定本法華經』上下巻をテキストとした。(本文中引用の日蓮聖人遺文は、『昭和定本日蓮聖人遺文』に拠り頁数のみを表記した。)

日蓮聖人『注法華經』序品に見られる引用經論につい

てその特徴を簡単ではあるがまとめてみると、まずその引用經論の中、天台法華宗關係の書籍の占める割合が高い点が指摘できる。そして序品では、法華經が説かれる会座の前相を表わして、その会座に集まる諸仏諸菩薩等の聽聞衆が多く登場するが、注記される經論釈には、ほとんどそれらの諸尊等と関わり合いのある文は見うけられない。その中で、阿闍世王に関するものとして八つの文が注記されており、その点で日蓮聖人教學における阿闍世王の重要性を再認識することができる。さらに序品は、法華經の大法を説く序として、説法の前相を示す重大なものであり、この点、序品で弥勒菩薩の問いに対して文殊師利菩薩が答える形式をとるのに対して、それについて經文で示す場所に、華嚴經十地品の文を引用注記し、華嚴經の第六他化自在天会の会中に、十方から來集した諸菩薩等の会衆を代表して解脱月菩薩が、十地の意義の説示を金剛藏菩薩に問い、それを金剛藏菩薩が答える場面が注記されていることは興味あるものといえる。また『華嚴合論』の華嚴經の毘盧舍那仏の文を注記し、法華經の応身釈尊との教主別についての引用も見られ、二經の相似の面と、不相似の面が見られ、少しではある

が二經の比較がされている。

また引用注記の文と、御遺文との關係については、日蓮聖人『注法華經』第一卷の見返しの部分において、妙法蓮華經に具足の意味があることを示そうとするために、次の、

1 大經云。薩者名「具足義」。

2 欲聞「具足道」。

3 無依無得大乘四論玄義記云。沙者訳云レ六。胡法以レ六為「具足義」也。文

4 吉藏疏云。沙者翻為「具足」。

5 玄八云。薩者梵語。此翻レ妙也。

6 大論云。薩者六也。

の文（山中喜八編著『定本法華經』上卷六二頁156）を注記されている。この部分の引用經論の書籍、引用文、順序が、御遺文の『開目抄』（五六九―七〇頁）、『本尊抄』（七一―頁）に見られる引用文とはほぼ一致している。また阿闍世王の注記について、前述したように日蓮聖人『注法華經』においては、八文が注記されている。御遺文には、『太田入道殿御返事』（二一―八頁）、『光日房御書』（一一五―九頁）等に見られるように数多く引用されているが、日蓮聖人『注法華經』に注記され

た引用文と同じ文はほとんどなく御遺文では広汎して引用されていて、ほとんど日蓮聖人『注法華経』の注記とは違う。したがって日蓮聖人が、前述したような日蓮聖人『注法華経』の注記を御遺文にそのまま引用された事実と、この阿闍世王の引用に見えるごとく日蓮聖人『注法華経』に注記したのみで御遺文には同様に引用されない場合もあることが、この阿闍世王の一例ではあるが伺うことができた。

今回は、日蓮聖人『注法華経』に見られる歴大な注記の中から、法華経序品という極めて限られた部分の検討を行なったのみであるが、これからさらに方便品以下の注記について検討を進めていきたい。

## 日蓮聖人における一闍提成仏と 仏性について

立正大学院 関戸 堯海

『開目抄』（定五五六頁）、『妙心尼御前御返事』（定

一一〇三頁）を拝見すると、日蓮聖人は自分自身をも含めた日本国中の人々すべてが謗法の罪を犯しているのだという認識があることがうかがい知れる。このため謗法の克服は末法の凡夫の成仏を考えるにあたって重要な問題となってくる。

謗法の克服について検討するにあたって、謗法に準ずる罪ともいえる五逆の成仏も重要となってくる。そのため日蓮聖人も阿闍世王・提婆達多をしばしばとりあげて、「五逆・謗法」というように、とりまとめて成仏の検討をしている。

また信不具足とも訳される一闍提成仏について、涅槃経では詳細な検討がなされているが、日蓮聖人は涅槃経の検討を下敷きとした上で、一闍提成仏の可否は信不信のありようによると捉えていた面がみられる。そして、しばしば五逆・謗法と一闍提とを結びつけて「五逆・謗法・一闍提」などという表現を用いて、最も救われがたい者の成仏についての検討を行っている。

そこで、今回は日蓮聖人遺文の中で五逆・謗法・一闍提成仏について言及されている部分をとりあげ、信不信のありようと末代凡夫の成仏についてどのような検討がなされているかを考えていきたい。

『顯謗法鈔』（定二七二—三頁）、『法華題目鈔』（定三九二頁）、『四信五品鈔』（定二一九六頁）、『日女御前御返事』（定一三七六頁）などにおいて、五逆・謗法・一闍提と関連づけられた、信不信のありようと末法の凡夫の成仏についての検討がみられるが、その構図が端的に示されているのが『波木井三郎殿御返事』にみられる。

阿闍世王殺<sup>シ</sup>害父<sup>ニ</sup>禁<sup>ム</sup>固<sup>シ</sup>母<sup>ニ</sup>惡人也。雖<sup>レ</sup>然<sup>リト</sup>來<sup>テ</sup>涅槃經座<sup>ニ</sup>聽<sup>ク</sup>聞<sup>ハ</sup>法華經<sup>ニ</sup>非<sup>ス</sup>治<sup>ム</sup>現世惡瘡<sup>ニ</sup>延<sup>ビ</sup>引<sup>ク</sup>四十年壽命<sup>ニ</sup>結句得<sup>テ</sup>無<sup>ク</sup>根初住佛記<sup>ニ</sup>。提婆達多闍浮第一<sup>ニ</sup>一闍提人捨<sup>テ</sup>置<sup>ク</sup>。一代聖教<sup>ニ</sup>奉<sup>テ</sup>值<sup>ヒ</sup>此經<sup>ニ</sup>授<sup>ケル</sup>與<sup>テ</sup>天王如來<sup>ニ</sup>記<sup>ス</sup>前<sup>ニ</sup>。以<sup>テ</sup>彼推<sup>シ</sup>之<sup>ヲ</sup>末代惡人等成佛不成佛罪<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>依<sup>テ</sup>輕重<sup>ニ</sup>。但此經可<sup>レ</sup>任<sup>シ</sup>信不信<sup>ニ</sup>。（定七四九頁）

という一節であると思われる。ここで阿闍世王・提婆達多<sup>（註）</sup>の事例をもとに、末代の惡人の成仏は信不信のありようによるという結論が導き出されるが、その背景となっているのが「五逆・謗法・一闍提」の成仏についての検討であると考えられる。そして「末代の惡人」とは、とりもなおさず末法の凡夫であるといえるであろう。

以上のような点から、日蓮聖人は一闍提成仏や阿闍世王・提婆達多などの最も救われたい者を中心として仏

性の検討をおこなっているといえるだろう。そして、その仏性についての検討は、理論として標榜された一切衆生悉有仏性をいかに具現化し、末法の衆生の成仏に結びつけるかという、より現実的なものであったといえるのではなからうか。

## 八品の世界

芹 澤 寛 哉

### 一、

八品の世界は観心本尊抄において詮顯された本尊の世界であって、一切の存在や理法の帰趨であると同時に根源たる超越の世界である。本尊抄第二十番問答において明示されているこの世界は

- 1、時間的には無限永遠で常住
- 2、空間的には無辺、三千の依報正報の一切を具足する。

- 3、不生不滅の永遠と変化の瞬間、一切の全と所化の

## 個の相即同体

この様な世界は超越絶待としか言表するほかはないが、法華経の中でも説かれているのは從地涌出品第十五の上行等の地涌出現から囑累品第二十二の多宝仏塔及び上行等の退場迄の八品である。

## 二、

日蓮聖人がこのような超越絶待界を本尊として體現せられに至った途には二途が考えられる。

### 1、論理的方法

宗祖の時代には真理探究の方法論が独立しているわけではないので、所謂教相判釈の方法特に天台の方法が依用されているのは当然である。現実の多様な迷界の生活から正覚の世界に上る途、即ち從因至果の論理的方法として五重相待の方法がある。それは開目抄の中の全仏教及び諸他の宗教の中から真実の教を確定しようとした教判であるが、真実の教がそのまま真理の世界とされているのである。この方法は知を以て合理的順序に従がい、次第に遡って高次の概念に進み最後の第五相對で達した頂点は教の一品二半、そして更にその奥に知を越える觀心に至ったが、觀心とても知（思惟）の延長上の極点で

ありそれを越えるものではない。それはヘーゲルの絶對精神に比せられるであろう。

### 2、體驗の方途

知の限界を否定的に超越して絶待の世界への轉換は死に直面した極限の體驗によつてであり、宗祖の竜口より佐渡に至るそれであろう。一切の現実界及知識の否定は本尊抄の「在世五十余年にこれなし」、絶對界の本尊出現は「但八品に限る」と表現されている。従つてこの八品の世界は現実の法華経の一部分たる八品ではなく超越八品又は本地八品である。

## 三、超越世界の現実への還帰

超越世界にある絶待の本尊は現実の相待世界へ還帰するとき吾人の救済となる。絶待から相待界への下降は人間の知による自力の途が否定され本仏の大悲による、「一念三千を識らざる者（知の否定） 仏大慈悲を起し（大悲の下降）であり、われわれがそれを感得するのは信である。神力品の付囑（仏の慈悲）と受持（上行の信）の図式がその型である。時は一念隨喜の瞬間であり、場所は即是道場（隨處の一点）である。救済は知の段階を否定超越する信によつて本尊の世界が我々のもの

となると云うよりもむしろ我々が本尊の世界の中に摂取されたとされる所に完成する。

現実の世界から次第に遡及して絶対界に至り、再び現実へ還帰して現実界を浄化して高めるとの宗教の論理を追求する上において八品の世界の超越性の説明がキイポイントであらう。



言語小論⑨ (大森)

(edited with notes by H. Kodama) 1981.  
H. Abe

Kinseido. Tokyo.

Philip S. Dale : Language Development (Structure and Function).1972  
Dryden Press. New York

Bolinger, D : Aspects of language, New York. 1968

Trudgill, Peter : Sociolinguistics, An introduction, 1974. London,  
England

S.I.Hayakawa : Through The Communication Barrier, 1977, New York

〃 〃 : Language in Thought and Action,1945, America

## 言語小論⑨（大森）

- (4) Semiotics (記号論) : C. Mortisの用語で、あるものが記号として働く過程を研究する学問を云う。記号の場を成立させるには三つの要素が必要とされる。即ち、①記号として働くもの、②記号が指示するもの、③あるものが解釈者によって記号となる過程、又それが解釈者に与える効果である。
- (5) ソシュール (Ferdinand de Saussure, 1857—1913) : フランスの言語学者、言語学の発展と近代化に尽力し、近代言語学の父と云われる。従来の規範的な態度でなく、より慣用を重視し、より客観的に言語を分析しようとする態度をとった。
- (6) ローマン, ジャクソン (Roman Jakobson, 1896～) : アメリカの言語学者、アメリカにヨーロッパの言語学の伝統を伝えた。
- (7) ローランド, バーツ (Roland Barthes, 1915～) : フランスの文芸批評家
- (8) Psychotherapy (精神治療学, 精神治療法) : 精神異状や精神病を心理学的に治療する方法
- (9) Erich Fromm (1900～) : 西ドイツの精神分析学者、社会哲学者、自由社会に於ける情緒の問題を探索し、文化病の治療に精神分析の原則を適用している。
- (10) Jean Piaget (1896～) : スイスの心理学者、幼児の思考の特徴として、自己中心性をあげ、知能の誕生等の研究を行なう。
- (11) lexical field : 語いをその意味の類似性により分割する基準。
- (12) la parole : ソシュールが使用した術語で、具体的に個人の言語活動に現われるもの。
- (13) registers : ことばの使用域即ち言語が使用される社会的状況によって生じる言語の変異形を分類し、場面特性との関連に於て研究整理する事。
- (14) S.I. Hayakawa : 有名な言語学者、日系アメリカ人、意味論者として全米に知られる。元、サンフランシスコ州立大学々長代行
- (15) The behaviorist school of psychology : 心理学の行動主義学派、行動主義とは心理学は人間か生物の行動に見られる客観的に観察しうる事項のみを研究対象とすべきであるとする説。1912年アメリカの心理学者J.B. Watsonが提唱した。
- (16) C. S. Peirce (1839～1914) : アメリカの哲学者、数学者、物理学者、  
主著は A system of Analytic Mechanics (1855) .  
Studies in Logic (1883) .

### Bibliographies :

Madelon E. Heatherington : How Language Works, 1980, America  
〃 〃 : How Language Works

次の言葉を例示して、言語が如何に世の中に重要な影響を与えるかを述べている。

A language, any language, has at its bottom certain metaphysics,<sup>(17)</sup> which ascribe, consciously or unconsciously, some sort of structure to the world.

We don't realize what tremendous power the structure of an habitual language has. It is not an exaggeration to say that it enslaves us through the mechanism of semantic reaction and that the structure which a language exhibits is automatically projected upon the world around us.

即ち、「言語は、どんな言語も、その底に或る形而上学を持っている。そして其れは、意識的又は無意識的に、或る種の構造を、世の中のせいにしてゐる。平常の言語の構造が、どんな非常な力を持っているか、我々は知らない。其れが意味的反応のメカニズムを通して、我々の自由を奪うと云う事、そして言語が示す構造が、自動的に我々の周りの世の中に投影されると云う事を述べるのは、誇張ではない。」

~~~~~

以上、言語と意味との関係について、三人の学者等の説を参照しながら述べた次第です。

Notes :

- (1) マダレン、E. ヘザリングトン (Madelon E. Heatherington) : カリフォルニア大学 ロサンゼルス校英語科教授
- (2) 指示の意味 : 意味論に於て用いられる語で、言語表現が指示する外的世界に存在する実体 (物体、状態等) に対して用いられる語
- (3) Radiation (放射) : 一つの原因があって、それから二次的な語義が放射的に分岐して行く場合を云う。

果彼は貝類や、カニ類さえも避ける。此等は魚と関係ないのは、カタツムリが、ヤマウズラと関係がないのと同じである。」

次に彼は、アメリカの哲学者 C.S. Peirce の言葉を、次のように引用している。<sup>(16)</sup>

The philosopher C.S. Peirce said, "It is terrible to see how a single unclear idea, a single formula without meaning, lurking in a young man's head, will sometimes act like an obstruction of inert matter in an artery, hindering the nutrition of the brain, and condemning its victim to pine away in the fullness of his vigor and in the midst of intellectual plenty.

即ち、「哲学者、C.S. ピアースは、次のように述べた。即ち、一つのはっきりしない考えや、一つの意味のないきまり文句が、若者の頭の中で潜在しながら、動脈の中の不活発な障害物のように、時々振舞う方法を見る事は恐ろしい。そして其れ等は、脳の栄養を妨害し、そして其の被害者を活動力に溢れ、知的豊かさに恵まれたさ中に、衰弱させるようにするのである。」

尚、彼は言語と意味の関係について、次のように述べている。

Language, to be language, must have meaning. And meanings are not "out there". Meanings are semantic reactions that take place in people. A language is not simply sounds and spellings.

It is the whole repertory of reactions that the sounds and spellings produce in those who speak and understand the language.

即ち、「言語が言語である為には、意味を持たねばならない。そして意味は、"そこにあります"と云うものではない。意味は、人々の中で生じる意味的反応である。言語は単に発音や、スペリングではない。其れは、発音やスペリングが、言語を話し、理解する人々の中に生じる反応の全部の蓄積である。」

尚、彼は言語学者アルフレッド、コルヂブスキイ (Alfred Kolzybski) の

は、推論的であるか断定的であるかである。第二は、彼等自身の発言に対する人々の態度である。即ち、独断的であるか、開放的であるか、堅いか、融通性があるかである。」

更に、我々の話し方が如何に重要であるかについて、彼は次のように述べている。

Words are more than descriptions of experience. They are evaluations. How we think and evaluate are inextricably bound up with how we talk-not only to others but to ourselves.

The behaviorist school of psychology asserts that all thought is sub-vocal speech. Certainly most of thought is talking to ourselves silently. It spoken evaluations are hasty and ill considered, unspoken ones are likely to be even more so.

即ち、「語は経験を記した事柄以上のものである。其れ等は評価物である。我々が考えたり、評価する方法は、我々の話し方に強くしばられている。即ち、他人に対してのみならず、自分自身に対してである。心理学の行動主義学派は、凡ての考えは、未発声言語であると主張する。確かに大部分の考えは、我々自身に音もなく話しかけている。もし話された評価物が、軽率で、間違っ  
て考えられているならば、話されない評価物は、其れ以上にさえなるようである。」

尚、彼は具体的例として、次の魚の例を上げている。

A man says, "I don't like fish", although there are many kinds of fish and many ways of preparing them. But he still says "doesn't like fish"-so that he even avoids clams and robsters, which are no more related to fish than snails are to partridges.

即ち、「一人の男が、多くの種類の魚や、又其れ等を料理する多くの方法があるけれども、魚が嫌いだと云う。しかし、彼は尚魚が嫌いだと云う。その結

(unmarried) whereas wife includes the feature (married).

即ち、「あらゆる語に対しては、選択制限がある。語の可能な結合についての制限である。独身者の妻と云う語は、明らかに此等の制限を犯している。なぜならば、独身者の語は、結婚していない者と云う特徴を含んでいる。然るに妻と云う語は、結婚している者と云う特徴を含んでいるからである。」

以上のように彼は語の選択上の制限について述べている。

次に言語学者、S. I. Hayakawa の説について考えてみたい。

(14)

彼は意味論について、次のように述べている。

Semantics is concerned with how people talk. It is not concerned with the elegance of their pronunciation or the correctness of their grammar. Basically it is concerned with the adequacy of their language as a "map" of the "territory" of experience being talked about.

即ち、「意味論は人々の話し方に関係している。其れは、彼等の発音の上品さや、彼等のグラマーの正確さに関係していない。本質的には其れは、話される経験の範囲の指標としての言語の適応性に関係している。」

彼は言語の意味上の判断は、話す者の態度、即ち、心の持ち方に大いに左右されると述べているが、更にこの事に関連して、次のように述べている。

When semanticists talk about "language habit", they are referring to the entire complex : first, of how people talk-whether their language is specific or general, descriptive or inferential or judgmental ; second, of people's attitudes toward their own utterances-whether dogmatic or open-minded, rigid or flexible.

即ち、「意味論者達が言語習慣について語る時、彼等は全くの複合体について述べているのである。即ち、第一に、如何に人々は語るかについてである。即ち、彼等の言語が専門的であるか、一般的であるか、叙述的であるか、又

cognitive organization of the world.

即ち、「レネバーグは此の議論を、更に深く進めている。彼は語は基礎的には、分類方法に対する表示であると述べている。語は、世の中の物や出来事に直接に関与しない。むしろ、それ等は世の中の我々の認識の仕組みに関係している。」

以上のように述べているが、尚、彼は、更に具体的例として、bachelor と wife を上げて、次のように述べている。

Bachelor has, among other semantic features, the set (human) (male) (unmarried). Wife has, among other semantic features, the set (human) (female) (married).

即ち、「独身者と云う語は、他の意味的特徴の間に、一組（人間、男性、未婚者）を持っている。妻と云う語は、他の意味的特徴の間に、一組（人間、女性、結婚者）を持っている。」

従って、彼は次のように結論づけている。

Semantic features appear in more than one dictionary entry. In many instances a feature may occur in a great many dictionary entries. The appearance of a given feature in a set of words indicates that their meanings have something in common.

即ち、「意味的特徴は、一つの辞書の項目より以上の中に現われる。多くの例に於て、一つの特徴は、非常に多くの辞書の項目の中に生ずるかも知れない。一組の言語の中で、与えられた特徴の出現は、其れ等言語の意味が、共通の何かを持っていると云う事を示している。」

尚、外に語の選択上の制限と云う問題がある。この事について、彼は次のように述べている。There are selection restrictions for every word, restrictions on possible combinations of words. Bachelor's wife obviously violates these restrictions, because bachelor includes the feature

1952 dime is unimportant. Learning about the referent of words is really a matter of learning about how the world is organized by human beings.

即ち、「ダイムは此の特別のダイムに対しては、最も有用な名前である。なぜならば、凡てのダイムは、大部分の目的に対しては同価値である。しかし、コインは大部分の目的に対して等価値とは限らない。他方、ダイムが1952年ダイムであると云う事実は重要ではない。語の指示物について学ぶ事は、世の中が如何に人間によって組織されるかについて、真に学ぶ事柄である。」

更に彼は、ポーリンガー (Bolinger, 1968) の説を、次のように紹介している。ポーリンガーの説を述べてみると、

Word meanings serve to divide up the world. Reality and world here mean not simply the concrete world of physical objects external to the self but, rather, anything that may be talked about : dreams, pain, ideas, memories, and soon.

Certainly most of our speech is not simply a running description of what is going on around us.

即ち、「語の意味は、世の中を分けるのに役立つ。ここでの事実と世の中は、単に表面的な物理的な物の具体的な世の中を、意味するだけでなく、むしろ、夢や、苦しみ、考え、記憶等について話される物を意味している。確かに我々の語の大部分は、我々の周りに起きている事柄についての話題だけではない。」

尚、彼はレネバーグ (Lenneberg 1967) の説について、次のように述べている。

Lenneberg has carried this argument further. He argues that words are basically labels for categorization processes. They do not refer to objects and events in the world directly ; rather, they refer to our



る。

If every object had exactly one name and every name had exactly one referent, the situation would be quite straight forward. But neither condition is true. Almost all names actually refer to categories, the word green refers to the color of all green object, and so on. Conversely, every object can be named with a variety of terms.

即ち、「凡ての物が、正確に一つの名前を持ち、そして凡ての名前が、正確に一つの指示物を持っていたならば、その立場は、全く問題ないであろう。しかし状況は違っている。殆んど凡ての名前は、実際には色々の種類に属する。緑と云う語は、凡ての緑の物の色に属する。逆にあらゆる物は、種々の言葉で呼ぶ事が出来る。」

尚、彼は更に具体例として、ブラウン（Roger Brown）の用いた次の例を上げている。

Brown uses the example of a dime, which can be called dime, coin, money, and 1952 dime. Some of the terms refer specifically to the particular dime, some to categories. And those that refer to categories may refer to larger or smaller categories—compare dime with coin.

即ち、「ブラウンは、ダイム（10セント銀貨）の例を用いる。そしてダイムは、ダイム、コイン、マネイ、そして1952ダイムと呼ばれる。それ等の言葉の或る物は、特別に、特別のダイムに、又或る物は種類に関係している。そして種類に関係する言葉は、ダイムとコインを比較して云うように、もっと大きい、より小さい種類に属するかも知れない。」

更にブラウンは、次のように名前について述べている。

Dime is the most useful name for this particular dime, because all dimes are equivalent for most purposes. But coins are not all equivalent for most purposes. On the other hand, the fact that the dime is a

以上のように述べて居り、そして、この理論が支持される理由について、彼は次のように述べている。

Such a theory is attractive because it leads to a simple explanation of how words and their meanings are learned.

即ち、「このような理論は、語やその意味が学ばれる方法について、単純な説明に導く為に人をひきつける。」

具体的例として、赤色について次のように述べている。Red is learned by hearing red while being shown red objects. 即ち、「赤は赤色の物を示される時、赤色を耳にする事により学ばれる。」

彼は以上のように述べているが、以上の事は赤に限らず、他の色についても同様である。又、物の名前は同様に、その物の名称を耳にする事により記憶される。

以上の場合、指示物と意味は同一になる。しかし指示物は同じでも、意味の違う場合もある。彼は19世紀に於けるフレージの意見を次のように上げている。

The phrase the morning star and the phrase the evening star have different meanings yet the same referent : the planet venus. That they have different meanings is shown by the fact that the sentence the morning star and the evening star are the same planet conveys information by linking together two expressions with different meanings.

即ち、「モーニングスターとイーブニングスターと云う句は、違った意味を持っているが、同じ指示物である。即ち、遊星金星である。それ等が違った意味を持つ事は、モーニングスターとイーブニング、スターが、同じ遊星であるという文は、違った意味をもつ二つの表現を、一緒に結びつける事により、情報を伝えると云う事実によって示される。」

尚、物と名前との関係について、彼は次のような具体例を上げて述べてい

いて次のように述べている。

In semantics, the principal attention is given to the manipulation of signs within various contexts. Semanticists are particularly occupied with identifying the difference between appropriate and inappropriate manipulation.

Semantics deals with language as one cultural tactic among others. 即ち、「意味論に於ては、主なる注意は、色々の文脈の中のサインの操作に与えられる。意味論者は、殊に、適当な操作と不適当な操作との間の違いを見分ける事に努める。セマンチックは、言語を他の物の間の一つの文化的手段として取り扱う。」

以上のように述べているが、更に、精神と言語との結びつきについて、次のように述べている。Because the connections between mind and language are so interpenetrating and so indissoluble, many semanticists believe that to use language appropriately is to behave appropriately as well.

即ち、「精神と言語との間の結びつきは、非常に鋭く、非常に切れない為に、多くのセマンチストは、言語を適当に使用する事は、又、同様に適当に行動する事である。と信じている。」

以上、ヘザリングトンの説を中心に言語の意味について述べた次第である。

次にワシントン大学教授フィリップエス・デール (Philip s Dale) の諸説を中心に、言語の意味を考えてみたい。

先ず彼は、言語の意味を指示物と関係づけて、次のように述べている。

The meaning of a word is its referent. Word are symbols that stand for things other than themselves, things in the world, namely their referents.

即ち、「語の意味は、その指示物である。語は語自身よりも、他の物を表わすシンボルである。他の物、即ち、この世間の物、即ち語の指示物である。」

即ち、「何等かのサインが占める第三の規模は、時を越えての変化である。言語のように、時は我々がなす凡ての物に入り込む。それ故、時は又、言語の中にも沁み込んで来る。

時は常にサインの意義を発展させる事に於ける一つの重要な要素である。」

以上のように述べて、時が言語を変化させる要素であると云っている。

次に pragmatics（実用主義）について考えてみたい。

言語は前に述べたように、時の経過と共に変化してゆく。即ち、その意味も価値も変わってゆくものである。しかし、夫々の言語の使用者は、時の影響をはっきりと意識したいものである。しかし、言語使用者の言語行動に対する意識は、歴史的変化や時間的変化等を意識する事は少ないようである。では、言語使用者に、より強く影響するものを考える時、ここにブラグマティックスが考えられるのである。このブラグマティックスについて、彼女は次のように述べている。

This field of study deals with particular utterances in particular situations and is especially concerned with the various ways in which the many social contexts of language Performance can influence interpretation. Pragmatics goes beyond such influences as suprasogmental phonemes, dialects and registers and looks at speech performance as primarily a social act ruled by various social conventions.<sup>(13)</sup>

即ち、「此の分野の研究は、特別のシチュエーションに於ける特別の発語を取りあつかう。そして、殊に多くの社会的言語活動の文脈が、解釈に影響出来る種々の方法に関係している。

ブラグマティックスは、細分化された音素や、ダイアレクトや、語使用域のような影響を超越する。そして、主に種々の社会慣習によって支配される社会活動としての発話行動を、眺めるのである。」

次に semantics（意味論）について考えてみたい。先ず彼女は、この事につ

即ち、「言語の全体構造は、それぞれ多くの区部をもつ二つの主な絶えず相互作用を持つ部分から、成立している。第一の部分は、凡て正確に作用している音素や、形態素や、統語法や、語い領域や、連語の内部組織である。第二の部分は、特別の言語組織、殊に言語が、社会と共に造る多くの連結語である。」

言語記号も、以上の二つの言語構造の中に含まれるのであるが、更に具体的には、三つの規模の中に存在すると云えるのであり、この三つについて、彼女は次のように述べている。First a sign is a unit that can be isolated and that is used by a definable person or group. It is a unit in daily exchange within la parole. 即ち、「第一にサインは、孤立され、そして定まった人や、グループにより使用される単位である。其れは、ラ・パロールの中の、毎日の交換に於ける単位である。」<sup>(12)</sup>

次に、第二について彼女は、次のように述べている。

The dimension of any sign or series of signs is its participation in the larger networks of la parole. A sign acquires multiple values from its structural connections, such as function in a phrase, use in a dialect or register, particular pronunciation, appearance in this or that social context.

即ち、「何等かサイン、又は一続きのサインの規模は、ラ・パロールのより広いネット、ワークの中に於ける参加になる。一つのサインは、その構造的結びつき、例えば、フレーズの中の作用や、ダイアレクトや言語使用域に於ける使用や、特別の発音や、あれこれの社会的関係に於ける表示等から、多くの価値を得る。」

第三については、彼女は次のように述べている。The third dimension any sign occupies is change over time. Like language, time permeates everything we do ; therefore, it also permeates language. Time is always an important factor in the evolving significance of signs.

measure by precedent. In this stream of time, an individual sign may be said to have value, but since language consists of words strung together, the collocative effect, or signification, of a group of signs as used by a community of speakers over time is what we grapple with when we discuss "meaning".

即ち、「言語は他の凡ての物に浸透する為に、言語記号は、凡ての考えられる状況の中で、話し手の社会による彼等の使用から、決して離れては存在しない。そして其の使用は我々が見ているように、大部分、先例により決定される。此の時の流れの中で、夫々の記号は、共に結びつけられた語より成立している故に、時を越えて、話し手の社会により用いられるような記号のグループの連語的影響や意義は、我々が意味を論じる時、取り組む事柄である。」

次に、signification（意義）について考えてみたいと思う。先ず彼女は次のように述べている。

Signification does not occur in a vacuum, but involves connotation and denotation, idiolect and dialect and language variation and stability, contemporary usage and the pressure of precedent.

即ち、「意義は空虚の中に生じないが、内示的意味や表示的意味や、慣用語句や、ダイアレクトや、語の多様性や安定性、現代用語や、先例の規制等を含んでいる。」以上のように述べているが、では、言語の全体的構造について考えてみると、彼女は次のように述べている。

The whole structure of language consists of two major and constantly interacting parts, each with many subdivisions.

The first part is the internal system of phonemes, morphemes, syntax, lexical fields, and collocation, all operating in time.  
(11)

The second part is the extralinguistic system, specifically the multiplicity of connections that language makes with the world.

### 言語小論⑨（大森）

即ち、「記号論は記号の一般的な理論である。其れは象徴主義が表現され、そして、理解される主なる手段としての言語を含んでいる。」

尚、フランスの言語学者ソシュールが、二十世紀に於て、記号論の中に意味の伝達を認めるようになるのであるが、更にその弟子のローマン、ジャクリン、ローランド、パーツ等が、この理論を種々の分野に適用するようになるのであるが、更に、その流れについて、彼女は次のように述べている。

Partly combining with general semantics, semiotics theory has filtered indirectly into psychology and psychotherapy through the writings of Erich Fromm and Jean Piaget.

即ち、「部分的に一般意味論に結びついて、記号論は、エリック・フロムや、ジーン・ピアジェット等の論文を通して、間接に心理学や、精神療法の中に、もれ入りこんでいる。」

では言語と記号論の関係は、如何なる具合になっているかを考えてみたい。これについて彼女は次のように述べている。

In Semiotic terms, language is a series of signs, strung together linearly on a stream of air or on a printed page. Like all other signs, linguistic ones are arbitrary. They are also structured, through convention and through time.

即ち、「記号論と云う語の中で、言語は空気の流れや、印刷されたページの上で、線状に共に並ばされた一統きの記号である。凡ての他の記号のように、言語記号は任意的である。それ等は又、慣習や時間を通して組み立てられる。」

次に言語記号と話し手との関係は、どうなっているのであろうか。この事について、彼女は次のように述べている。

Because language permeates everything else, linguistic signs never exist apart from their use by communities of speakers in all conceivable situations. And that use, as we have seen, is conditioned in large

mantics, may shape meaning.

即ち、「語い的よりむしろ、構造的に互いに結びつけられている深層統語構造からのいくつかの結びつきがある。或るレベルで、意味論に関係なく統語法自身、意味を形成するかも知れない。」

そしてこの種類の影響は、違った表面構造として表われて来ると考えられ、次のような例を彼女は上げている。

“The police chased the suspect”. この能動態に於ては、police を強調していると云い、その受動態 “The suspect was chased by the police”. に於ては、the suspect と police に追われる彼の行為を強調していると、彼女は云っている。即ち、上の二つの表面構造は、二つの違ったものを意味していると云える。更に彼女は、“I can do that”, と “Can I do that?” の二つの文を上げ、次のように述べている。即ち、最初の文は肯定的、陳述的であり、その言葉の裏に、自信と確信が見える。又、第二の文は、ためらいや、控えめな陳述であり、更に、相手に対する問いかけを表わしている。と、述べている。

次に Control of Meaning（意味の統御）について考えてみたい。

言語は人間の行動、即ち、感じたり、考えたり、叫んだり等の事柄と、混合していると考えられる。したがって言語使用と、他の行動との間の区切りを選び出す事も、困難である。又、言語自身の間の区別をする事も、容易でない。つまり、音は形に、形は音節に、音節は語に、語は句や文に、混り合っている。こうした中に於て、意味の存在を位置づける為には、意味の統御と云う事が必要になる。この意味の統御について、より具体的に述べてみたいと思う。

先ず、Semiotics（記号論）<sup>(4)</sup>について考えてみると、彼女は次のように述べている。

Semiotics is a general theory of signs. It includes language as a prime medium by which symbolism is expressed and understood.



## 言語小論⑨（大森）

尚、上の具体的例として、彼女は、エプロンを上げている。即ち、この語は色々の意味に用いられる。例えば、普通使われるものに、泥のはね等を防ぐ為に用いられる男の上着がある。又婦人が、家庭内で用いる料理や掃除をする為のエプロンがある。実験室等で男女によって用いられるエプロンがある。又、空港で航空機の発着する迄の待機所をエプロンと呼ぶ。以上のように、エプロンも多様の意味が考えられ、連想域は広いと云える。

次に、collocation（連語）について考えてみたい。先ず彼女は次のように述べている。

A collocation is close to a cliché, but not quite identical. Collocations are based on an arbitrary association of one word with another, for no connotative or other associational reason at all.

即ち、「連語は、陳腐なきまり文句に近いが、全く同じではない。連語は、一つの語と、他の語との恣意的連想に基づいている。なぜならば、何等かの含蓄的、連想的理由は全くないのである。」

尚、cliché（きまり文句）の例としては、“rain cats and dogs”（どしゃ降り）や、“arrive safe and sound”（無事到着）等がある。

collocation の例としては、“build a house” “make a road” “cook cakes” 等がある。尚外に、此の領域に入る言葉として idioms（慣用句）がある。例としては、“How do you do” “Hello” 等があるが、idiom の中にも metaphor（比喻）をもっているものがあり、例えば、“eat your words”（前言を取り消す）、“eat up”（使い果す）等がある。

次に Deep-structure syntax（深層統語構造）について考えてみたい。これについて、彼女は次のように述べている。

There are some combinations from deep structure syntax which are structurally rather than lexically connected with one another.

It appears that at some levels, syntax itself without regard to se-

sky cloth" の文に於て、dark blue は sky にかかるのであるか、cloth にかかるのであるか、ここに Ambiguity が生じる。

次に present participles について考えてみたい。先ず彼女は次のように述べている。

Present participles, which function partly as verbs and partly as adjectives, can often cause syntactic ambiguity of a particularly subtle type. 即ち、「現在分詞は、その働きは、一部は動詞として、一部は形容詞としてであるが、しばしば、特別に微妙なタイプの統語的 Ambiguity を引き起す。」

尚、具体的例として、彼女は次の例を上げている。"My job was keeping him alive" の文に於て、Keeping であるが、一つの意味として、"私の仕事は、彼を元気づける事であった。" この意味における Keeping は、仕事と同一に考えられ、名詞的に用いられる事になる。他の意味として、"私の仕事は、彼を生かしつづけていた。" この場合の Keeping は、動詞句の一部として用いられている。ここに Ambiguity が生じるのである。

次に語の結びつきについて考えてみたいと思う。

先ず最初に述べたいのは、Associative field（連想域）についてである。この事について、彼女は次のように述べている。

The simplest of these word combinations are the associative fields set up by a single word with many referents. Essentially, this is the same grouping we saw in radiation, but the idea is not so much <sup>(3)</sup> change in meaning over time as, rather, multiplicity of connotations or references. 即ち、「此等の語の結びつきの最も簡単なものは、多くの意味をもつ単一の語によって設けられた連想域である。本質的には、此れは我々が、"放射" で見たのと同じグループであるが、時の経過につれての意味の変化は、多くのコノテーション（含義）に於ける程ではない。」

一つは、形容詞の働きがはっきりしない場合である。語や句の作用が、はっきりしない場合は、class や function の Ambiguity として表われるのであり、その具体例として、彼女は次の文を上げている。You will forget tomorrow. Fred looked over her bare shoulder. 先ず第一の文の tomorrow について、彼女は次のように述べている。

It is not clear whether "tomorrow" is functioning as a member of the class of adverbs or as a member of the class of nouns. 即ち、「tomorrow が副詞の一つとして作用しているか、又は名詞の種類の一つとして作用しているか、はっきりしていない。」以上のように述べているが、もし tomorrow が副詞として作用する場合は、同意語のもっとはっきりした語 'By tomorrow' 等で置きかえられ、又、名詞として作用する場合は、tomorrow は you にとって、好ましくない日になり、you がそれを忘れると云う意味に、なるであろう。第二の文であるが、問題は over なる語であるが、これが前置詞として用いられているか、又は、動詞句の一つとして用いられているかである。もし前置詞として用いられた時は、彼女は、彼の前に立って居り、彼は、彼女の肩越しに眺める事になる。又、over が動詞句の一つとして用いられたならば、「眺め渡す」と云う意味になると考える。

次に、修飾語句の Ambiguity について考えてみたい。形容語句が普通使われているように、形容する物に隣接する場合は、Ambiguity は生じない。例えば、the red leaf, the big city, something beautiful の如くである。その意味上の特徴は、はっきりと、その名詞に結びついている。しかし修飾語句が副詞の場合には、そこに Ambiguity が生じる。その具体例として、彼女は次の例を上げている。She sang, danced, and tumbled very expertly. 上の文に於て、expertly（専門家らしく）は、sang, dance, tumbled の三つの語を修飾するのであるか、或いは又、tumbled だけを修飾するのであるか、ここに Ambiguity が生じる。又次の例も同じである。"It is the dark blue

尚、コノテーションには、行為者に属する語と、受け入れ者に属する語とがあり、これについて彼女は、次のような例文を述べている。

One can speak of a fervid reader or writer ; for example, but the effect of a book is not fervid ; the effect is overpowering or thrilling. 即ち、「例えば人は、熱烈な読者や作家について語る事は出来るが、しかし本の影響は、熱烈ではなく、即ちその影響は、人にせまるような感動的なものである。」

上の文で fervid は、行為者に属し、overpowering や thrilling は、受け入れ者に属していると云える。

次に Ambiguity（意味のあいまい性）について考えてみたい。

我々が多くの意味を持つ一つの語に合う時、その意味の選択について迷う事がある。ここに Ambiguity が生れて来る。この生じる理由として、彼女は具体的に次の三つの事柄を上げている。

An ambiguous word is one whose meaning is not clear for any of three reasons : because the word is homophonic with another word, or because one meaning rather than another of a multiple meaning word is being exploited, or because the word's syntactic function is not specified.

即ち、「意味のあいまいな語は、その意味がどんな三つの理由に対しても、はっきりしない語である。一つの理由は、その語が他の語と同音素であると云う事である。又は多くの意味を持つ語の中で、一つの意味が、他の意味よりむしろ、利用されていると云う事である。又は語の統語作用が、明白でないと云う事である。」

次に、the combination of word（連語）の Ambiguity について考えてみたい。即ち、統語上から考えてみると、先ず、そのアムビギュティは、二つの形に最も強く現われる。一つは、語や句の作用がはっきりしない時であり、

aged, ancient, antique, 等がある。又、機能上相互に関係しているアントニムズもある。例を上げると、buyとsell, employer と employee, large と small 等である。

尚外にアントニムズの特別な形として、hyponymy（包含語）がある。これは他の語の反対ではなくて、むしろ他の語を含んでいるのである。例えば、building は mansion, house, department 等を含んでおり、work は job, task, painting, music 等を含んでいる。

次に synonyms（同意語）について考えてみたいと思う。先ず彼女は次のように述べている。

Like Antonyms, most Synonyms work on the principle of replaceability, but where antonyms call for the replacement by opposites, Synonyms call for the substitution of words very close in meaning to the original. This replacement is probably never one of exact identity, but the connection can be very close indeed.

即ち、「アントニムズのように、大部分の シノニムズは、置換え能力の原則の上に働く。しかしアントニムズが、反対の意味の語によって置き換えを求める所に、シノニムズは原語に非常に近い意味をもっている語の置換えを求める。この置換えは、正確には同じ意味の語ではなく、しかしその結びつきは、実際非常に密接になり得るのである。」

例えば exciting のシノニムズは、impressive, telling, thrilling, sensational, hysterical 等がある。

次に connotation（含蓄）について考えてみたい。この事について彼女は、次のように述べている。Connotations will nearly always help sort out one Synonym from another.

即ち、「コノテーションは殆んど常に、一つのシノニムを、他のシノニムから、えらび出すのを助けるであろう。」

即ち、「意味素性の使用は、我々に一つの辞書の意味（語いの意味）を、他の辞書の意味と区別する方法を与える。又は、一つのタイプの辞書的（語い）意味の語を、他の語と区別する方法を与える。」

次に、より広い範囲と高度のテクニックで、凡ての種類の語の間の関係を区別する方法に、フィールド・アナリシス（領域分析）と呼ばれるものがあるが、この領域の関係は、ホモニム（同音異義）、アントニム（反意語）、シノニム（同意語）によって示されるが、此等について考えてみたい。

ホノニムについて、彼女は次のように述べている。

Hononyms are words whose phonemes are identical, but whose references are dissimilar.

即ち、「同音異義は、その音素が同一である語である。しかし、その指示（意味）は違っている。」以上のように述べているが、例としては、次のような語がある。hair : hare. see : sea. bare : bear 等である。

次にアントニムについて考えてみると、これは反対の意味を持つ語であるが、ただ単に或る語の反対の意味ではなくて、その語が他の一つの語によって置きかえられる時、此の二つの語はアントニムズと呼ばれるのである。

最も簡単な例としては、not や ness の着いた語である。例えば、bad と not good, short と not tall, poor と not rich 等である。こうしたアントニムズは、一般的な意味を持って居り、二つのペアーの間の意味の程度は同じと考えられる。これに対し、別のアントニムズはその反対の意味を表わすのに、全く違った語を用いるのであり、次の様な例がある。dead と alive, up と down, front と back, 等である。しかしアントニムズにも程度の差があるのであり、例えば、hot の簡単な反対の意味は cold であるが、この hot や cold に似た程度の差を表わす語、warm, chily, freezing 等がある。又、young の反対の意味は、old と考えられているが、young でも程度の差で、youthful, childish, babyish 等があり、old の中にも程度の差で、mature, middle-

尚、特別な種類の象徴的比較は、しばしば詩の用語として用いられており、この中に‘直喩’と‘隠喩’がある。この事について、彼女は次のように述べている。

In a simile, the act of comparing is quite clear because we use the words “like” or “as” to signal what we are doing : We say, “She is like a machine”, or “She is as hard as a rock”.

Metaphors compare, too, but more subtly, for they leave out the signal words.

即ち、「直喩に於ては、比較する行為は全く明瞭である。なぜならば我々は、我々が何を為しているかを示す為に、‘like’ 又は ‘as’ のような語を使うからである。即ち、我々は、彼女は機械のよう (like) である。又は、‘彼女は岩と同様に (as) 硬い’ と云う。隠喩する者も又比較するが、一層微妙である。なぜならば、彼等は標示する語を省くからである。」

次に意味素性 (Semantic features) について考えてみたいと思う。彼女は次のように説明している。

Semantic features is the phrase by which some linguists describe the quality clustering that limits what kind of word will go with what other kinds of words.

即ち、「意味素性は言語学者が、どんな種類の語が、どんな他の種類の語と結びついて行くかの限界に集まる性質を、述べる句である。」具体的に云えば、どんな種類の名詞が、どんな動詞と結びついて、主語として働くかを解明する性質である。

次に、此の使用について、次のように述べている。

Use of semantic features gives us of distinguishing one lexical meaning word from another, or one type of lexical meaning word from another type.

Machine, for example, literally refers to a mechanical construction, usually of metal or plastic, with wheels and levers and blades and whatnot, designed to extend human beings, control over the universe.

即ち、「例えば、マシンは字義的には、人間を成長させ、世の中をコントロールする為に設計された車輪や、レバーや、刃等を持つメタルやプラスチックの機械構造物を、普通述べている。」

では象徴的意味に用いられるマシンは、如何なるものであろうか。彼女は次のように述べている。

If I call a human being a "machine", however, I am using the word figuratively. I am attributing machine like qualities to that person, characterizing his or her behavior, but I am not intending to suggest literal wheels, levers, blades, and metal.

即ち、「けれども、もし私が人をマシンと呼ぶならば、私は其の語を象徴的に用いている。私は其の人に対して、彼の彼女の行為を特徴づける性質のように、マシンを述べている。しかし私は、字義的車輪や、レバーや、刃やメダルを表示する考えはない。」

尚、象徴的言語の作用について次のように述べている。

Figurative language nearly always has a flavor of comparison about it, of pointing out likeness or similarity rather than pure fact information. Someone using figurative language is drawing attention to the similarities between two referents. But figurative language also points, indirectly, to the differences between the compared referents.

即ち、「象徴的言語は、殆んど常に、その言語に関する比較の風味、即ち純粹な事実の情報よりむしろ、類似を示す風味がある。象徴的言語を用いる者は、二つの関係物の間の類似点に、注意を向けている。しかし象徴的言語は又、間接に、比較された関係物の間の相違を示している。」



most of our interest lies now. Within that set, lexical meaning is further commonly divided into denotative and connotative meanings.

即ち、「我々は、過去と現在、接続詞と区切り、場所的關係物と複数を、はっきりさせる為に、形態音素の意味を持つ語を必要とする。しかし我々の興味の大部分が今あるのは、一組の辞書的（語いの）意味に満たされている語の中にある。そのセットの中で、辞書の意味は、一層普通、指示の意味と暗示の意味に分けられる。」

尚、指示的と暗示の意味について、更に彼女は、次のように説明している。

A words denotations are the common, traditional, precedential meanings. They show up in the dictionary and change very slowly.

Connotations, on the other hand, are the emotional responses, often quite personalized, that most lexical words arouse in most users.

即ち、「語の指示するものは、共通の、伝統的な、先例的な意味である。其れ等は、辞書の中に表示され、そして非常にゆっくりと変化する。他方、暗示の意味するものは、感情的の応答であり、しばしば全く個性的であり、その大部分の辞書的（語いの）語は、大部分の使用者に刺戟を与える。」

次に指示の意味や暗示の意味に、非常に似ていると思われる字義の意味と象徴の意味について考えてみたい。<sup>(2)</sup>この事について、彼女は次のように述べている。

A literal meaning is referential and as accurately descriptive as possible, descriptive in the newtral sense as the opposite of prescriptive : just the facts without any embroidery.

即ち、「字義の意味は参照的であり、出来る限り正確に叙述的である。即ち、普通に考えて規範的と反対の記述的である。即ち、何等の飾り気のない事実そのものである。」

尚、彼女は具体例として、次のようにマシーンについて述べている。

that the meaning becomes in the speakers' minds identified with the word.

即ち、「語は人が語に意味をつける為に意味を持つ、人々は此の意味を着ける事を、非常にしばしば、非常に規則的に、非常に首尾一貫してなすので、意味は話し手の心の中で、語と同一視されるようになる。」

次に意味の変化は、どうして生じて来るのであるかについて、彼女は次のように述べている。

Change in language practices comes about because of collective action by many speakers, and when we discuss these changes, we are actually describing the gradual alteration, over centuries, of millions of speaker's behavior in using language data stored in their minds.

即ち、「言語活動に於ける変化は、多くの話し手による集合的行為の為に生じる。そして、我々が、此等の変化を論じる時は、我々は実際は、何世紀にも渡って話し手の心の中に貯えられた語のデーターを、使う事に於ける何百万と云う話し手の行為の、次第に変わりゆく変化を述べているのである。」

次に意味の種類について考えてみたいと思う。先ず辞書的（項目的）意味について、彼女は次のように述べている。

Lexical meanings belong to the open classes of referential nouns or verbs, adjectives or adverbs.

即ち、「辞書的（項目的）意味は、指示的名詞、又は動詞、形容詞、又は副詞の一般的種別に属する。」

更に意味を、はっきりさせる為に、形態音素を必要とするのであり、この事について、彼女は次のように述べている。

We need the words with morphonemic meaning to make sense of past and present, conjunction and division, spatial relationships and plurality ; but it is in the set of lexically meaningful words where

のデーターを、意識のレベルに書きながら、そのように呼ぶ事になる。と、云えるのである。

では、言語と意味は、どのような結びつきになっているのであろうか。彼女は、次のように述べている。

Meaning exists as a mixture of entities, object, word-referring-to-object, and connection-of-object-and-word. This connection exists, not in the thing and not in the word, but in the brain.

即ち、「意味は、本体、目的物、場に関連している言語と、物と言語の結びつきの混合物として存在する。此の結びつきは、物や語の中に存在するのではなくて、脳の中に存在するのである。」

我々は語の意味は、辞書の中に含まれていると思いがちであるが、実際には辞書は、人々が目的物や、文字や、音や、人々自身の脳の間につくる結合した事柄を、記載しているだけであると云えよう。

では、この結合した事柄の相違は、どこから生じるのであろうか、彼女はこの事に関し、次のように述べている。

The variance in connections does not arise from any difference in the word "assertion"—it has the same phonemic and morphemic structure, the same syntactic function, but rather from a difference in the minds of the speakers.

即ち、「結合物に於ける変化は、語の表明の中のどんな相違からも生じない。この語の表明は、同じ音素的、形態素の構造や、同じ統語的作用をもって居るが、しかし、むしろその変化は、話し手の心の中の相違から生じる。」

では、語が意味を持つのは、如何なる過程から来るのであろうか。彼女はこの事について、次のように述べている。

Words have meanings because human beings attach meanings to words. They do this attaching so often, so regularly, so consistently

## 言語小論 ⑨

大 森 孝

### On the meaning of language

#### ◎ 言語の意味について

20世紀近くになって、言語の研究が科学的になるにつれて、其の解明が困難と思われていた意味論についても、学者が次第に研究するようになった。この意味について、三人の学者の説を、参照しながら述べてみる次第です。

~~~~~  
先ずマダレン・E・ヘザリングトン (Madelon, E. Heatherington) 教授の  
(1)  
説を、参照しながら考えてみたいと思う。

先ず、彼女（ヘザリングトン教授）は、意味の存在位置について、次の様に述べている。

Meaning is not located in the external universe but in the connections human beings make between the outside world and whatever is inside their ownheads.

The objects in the universe have no meaning : human beings give meaning to them. We must recognize that the ultimate location of meaning is in the human brain.

即ち、「意味は外部の世界にあるのではなくて、人が外部の世界と、人自身の頭の中にある何かとの間につくる結びつきの中に存在する。世の中の物は、意味を持っていない。即ち、人間が其れ等に、意味を与えるのである。意味の最後の存在する処は、人の脳の中にある事を認識しなければならない。」

以上のように彼女は述べている。つまり、物に名をつけるのは、我々の能力

# ◇学 園 叢 報 (昭和六十年度)

## 学会活動報告

### ○日本仏教学会

昭和六十年年度学術大会は、十月四日(金)・五日(土)の両日、本学において開催され、つつがなく終了した。今年度の共同研究課題は「菩薩観」で、本学から高橋堯昭・中條暁秀の両氏が発表を行なった。なお大会日程は左の通りである。

#### 大会日程

一、受 付 十月四日(金) 正午から

一、研究発表 十月四日(金)・五日(土)の二日間  
(二・四階の合併教室)

一、総 会 十月四日(金) 十六時一〇分(大講堂)

総会終了後記念写真撮影

一、懇親会 十月四日(金) 十七時三〇分(下部温泉・下部ホテル)

一、理事会 十月四日(金) 十一時三〇分(会議室)  
十月五日(土) 十二時一〇分(会議室)

▼十月四日(金)

・十三時～十五時五五分

第一会場(四階・合併教室)

1 中国民衆の菩薩観——普陀印齋の場合——

永井政之  
(駒沢大学)

2 本生菩薩の大乗化

杉本卓洲  
(東北大学)

3 ガンダーラ彫刻にあらわれた菩薩観

高橋堯昭  
(身延山短期大学)

4 Kulaの概念について

今西順吉  
(北海道大学)

5 菩薩としてのガンデー

古瀬恒介  
(名古屋大学)

6 法華経における菩薩観

勝呂信静  
(立正大学)

7 如来蔵思想の菩薩論

高崎直道  
(東京大学)

第二会場(二階・合併教室)

1 在家菩薩の戒——『優婆塞戒経』を中心に——

龍口明生  
(龍谷大学)

2 親鸞における菩薩の概念

武田龍精  
(龍谷大学)

3 親鸞における菩薩道

幡谷明  
(大谷大学)

4 真宗に於ける菩薩観

徳永大信  
(九州龍谷短期大学)

5 中国浄土教における菩薩観

成瀬隆純  
(早稲田大学)

6 七波羅蜜について

徳岡 亮英  
(西山短期大学)

7 わが国における菩薩号の下賜について

奈良 弘元  
(日本大学)

▼十月五日(土)

・十時〜十二時〇五分

第一会場(四階・合併教室)

1 「初会金剛頂経」の菩薩観

乾 仁志  
(高野山大学)

2 華嚴経の菩薩観——特に普賢・文殊・弥勒の三聖の相互関係について——

中 村 薫  
(同朋大学)

3 阿毘達磨雜集論における菩薩思想

篠 田 正成  
(九州大学)

4 ナーガールジュナの菩薩観

爪生津 隆真  
(京都女子学園)

5 中観派に於ける菩薩観

丹 治 昭義  
(京都大学)

第二会場(二階・合併教室)

1 天台の菩薩観——特に戒学を中心として——

多 田 孝文  
(大正大学)

2 天台智願の菩薩観

鷲 阪 宗演  
(花園大学)

3 中世仏教における菩薩思想——特に地蔵菩薩信仰を中心と

して——

4 伝教大師の撰述からみた菩薩観

石 川 力山  
(駒沢大学)

5 中国に於ける大乘菩薩行としての五辛禁忌の成立について

渡 辺 守順  
(叡山学院)

・十三時三〇分〜十六時

第一会場(四階・合併教室)

1 菩薩の最後心について

諏 訪 義純  
(愛知学院大学)

2 「般若経」に於ける菩薩の智慧

生 井 衛  
(高野山大学)

3 仏典の比喩表現における菩薩観

真 田 康道  
(仏教大学)

4 ラダック仏教における菩薩信仰について

森 章 司  
(東洋大学)

5 菩薩の因について——チャンドラ・キールティの菩薩観——

矢 崎 正見  
(文教大学女子短期大学部)

6 発菩提心とその背景

小 川 一 乗  
(大谷大学)

第二会場(二階・合併教室)

1 自分行他分行

山 口 恵 照  
(大阪大学)

2 浄土教における菩薩観

古 泉 圓 順  
(I B U)



最澄の仏陀観に関する一考察

高佐宜長

日蓮聖人の靈山往詣論についての一考察

都守基一

日蓮聖人の御墓考

奥野本洋

宗教倫理の実践と信・行・知

町田是正

(記念撮影)

午後部(午後一時半より)

十如是考

世羅治夫

瑜伽論菩薩地に見られる菩薩について

清水海隆

本門戒壇建立期と建立場所の解明

早瀬公人

法華経における「開会思想」成立の仏教文化史的意義

(その二)——第二類成立の主要因を探究——

林円修

日蓮宗の三権分立について

竹内成行

金綱集と真間起請文——中山門流と日什上人——

山口晃一

室町時代京都日蓮教団寺院の存在形態に関する一考察

糸久宝賢

日蓮宗の江戸諸講中について

——堀之内妙法寺史料を中心として——

北村行遠

「地涌」の一試論

高橋堯昭

『京都十六本山会合書類』について

中尾堯

天台著述における「章安筆録」の意味

——三論吉蔵との関係をめぐって——

河村孝照

十一月一日(金)午前部(午前九時より)

中観思想に於ける対論(一)

馬渡竜彦

天台教学に於ける仏種の下種と仏性

日比宜俊

日蓮聖人の「提婆達多」解釈について

原慎定

下種に関する一考察

平島盛雄

身・語・意の三業について(三)

池上和夫

近代日蓮主義研究(二)

浜島典彦

「身池対論」前後に於ける確執

——「大田区史」資料編寺社1・2を中心として——

藤崎英正

日蓮聖人の師、俊範の未紹介資料について

窪田哲正

近世身延山久遠寺の伽藍について

井上博文

総と別の関係の一考察(二)——五重玄との関連において——

芹沢泰謙

座沙の惑について

若杉見龍

現代宗学の課題——長谷川現宗研究所長の所見に答えて——

安永辨哲

午後部(午後一時より)

日蓮聖人の『依正不二』観について

松脇行真

註法華経における引用経論についての一考察



今井 真孝  
日蓮聖人における一闡提成仏と仏性について

関戸 堯海  
身延門流と関東天台について

林 是晋  
開目抄における唯識学批判について

岩田 諦静  
日蓮聖人における一念三千名目出処について

八品の世界  
庵谷 行亨  
宗祖の身延永住について

## 一、閉会の辞

## ◆図書館だより

本年も図書献本運動に同窓生の各聖より御高配と御高志を賜  
わりましたこと、心より厚くお礼申し上げます。図書献本運動  
がこの様に盛りあがっている折、本学園の図書館建設の設計・  
管理が堀池秀人都市・建築研究所に決定いたしましたことを報  
告申し上げます。これからも何卒、皆様方の御協力をよろし  
く切に御願ひ申し上げます。

## 図書寄贈者芳名

- 1、身延山久遠寺 『日蓮聖人遺文辞典』歴史篇等二六冊
- 2、故望月日滋法主親下 『敦煌宝蔵』一三〇巻  
故竹下日康法主親下

3、灘上恵教師 『年号読方考証稿』等二冊  
4、児島鎮戒師 『マグロー・ヒル科学技術用語大辞典』等

二六冊

5、大石要英師 『国訳一切経』一〇一冊

6、内野光徳師 『日蓮聖人全影』等三〇〇冊

7、奥村義春師 『海の牙』等四九冊

8、本納寺殿 『日蓮聖人と法華経』等二冊

9、久保日参師 『増補小栗栖檀林』一冊

10、岡元鎮城師 『立正山本妙寺史』一冊

11、尾崎文英師 『尽日抄』第四詩歌集一冊

12、高田良信師 『補導成唯識論』全十巻等六冊

13、日蓮宗豊能青年会 『日蓮宗豊能寺院名鑑』一冊

14、妹尾啓司様 『近世の対外関係と日本文化』一冊

15、加藤忠正様 『天淵詩統稿』一冊

16、佐野歌子様 『観心本尊鈔提要』等二二冊

そのほか

前学頭故里見泰穂先生の夫人、里見あや様から五〇万円相当  
の贈呈を受けており、里見泰穂先生の蔵書数百冊の献本を賜わ  
りました。献本運動に対しまして諸氏より御高配と御厚志を賜  
わりましたこと衷心より御礼を申し上げます。(文責 桑名)

## ◆同窓会本部だより◆

(A)全国総会身延大会の開催

三年毎に開催されている全国総会が六十年十月三十日、本学を会場として左記の日程で行われた。

午前十一時より全国支部長会議。

午後一時より仏故者追悼法要を仏殿にて虔修（大導師岩間法主日勇親下・脇導師望月一靖総務親下・宮崎英修学頭・松井大周同窓会長・岩田日成副会長）

午後二時より三時三〇分まで総会（桑名貞正・進藤義遠両先生司会進行）

(1)玄題三唱（会長発音）・(2)開会のことは（岩田日成副会長）・(3)挨拶・会長松井大周師・学監望月一靖理事長・学頭宮崎英修先生・(4)感謝状贈呈（図書館建設資金並に図書寄贈など百万円以上寄付者―里見あや殿・谷川寛徳殿・大石要英殿・岩田日成殿・内野光徳殿・原光可殿・灘上恵教殿・新川日見殿）・(5)永年勲統教職員表彰（五十年表彰林是幹先生・四十年表彰秋山智孝先生・三十年表彰望月海淑先生・町田是正先生・上田本昌先生・高橋堯昭先生・二十年表彰山田是明先生・十年表彰今村良枝課長・佐野やよひ主事）・(6)協議事項（イ庶務報告を上田本昌幹事よりロ会計報告を町田是正幹事よりハ監査報告を清水本成監事より夫々報告・ニ各支部長―九州地区・青森県・新潟県・神奈川県・東京都―現況報告・ホ学園図書館建設の件・ヘその他として年度会費徴収のこと）・(7)閉会のことば（中屋教海副会長）・(8)玄題三唱・引き続いて懇親パーティーを一階会議室にて催し、同窓（祖山

学院・専門学校・短大・高校卒業諸聖）各位には旧交を暖め和やかな少時を過ごした。

#### (B) 図書館建設について（進捗報告）

学園図書館の建築は、吾等同窓会十有余年の悲願である。昨年「建設資金勸募趣意書」を支部長各位を介して、全国同窓各聖に対して呼びかけ協力をお願いしましたところ、六十年十二月三十日現在、同窓各聖からの寄付金は、金参千三百五十万円に達しています。過る十月三十日同窓会総会の協議に於て、同窓生の資金勸募運動は、期間を限ることなく、図書館が竣工されるまで続けよう、と賛同決議されました。

その後、岩間法主親下・望月学監親下の建設への積極的御意志を体して、本山枢要部（本山各部長）と学園側との数次に亘る談合が重ねられ、六十年十一月二十六日、本山水鳴楼に於て、法主親下、総務親下、望月庶務部長、中村経理部長、宮崎学頭、秋山校長、町田図書館長、そして設計監理者の堀池秀人氏（堀池都市建築研究所顧問、東京大学・カリフォルニア大学各講師）と協議談合して、建設場所（旧東溪寮跡地）を実地調査し、工費概算六億円をもって着工することを決したのである。本年三月中旬、堀池設計事務所による青写真設計図面の完成を待って、六月乃至七月に起工する歩びとなっている。関係者一同その着工がまたれる所である。

（文責 町田）

## ◇編集後記◇

棲神五八号をお届けします。

それぞれのジャンルにおける新鮮な研究成果が、こうして続々と発表されることは為法護山ご同慶にたえぬところであります。会員諸賢と共にご法勞に謝したいと存じます。

まず悲しいご報告を申し上げます。昭和六十年一月十三日里見泰穩先生が化を遷されて一年、先生の一周忌の法要（六〇・十二・一五）が営まれて僅か数ヶ月と経ぬ昭和六十一年二月十八日、五十年の長き間教鞭を執られた本学教授林是幹先生（世寿七十八才）が遷化されました。また、かつて当学園の理事長を務められた元身延山総務小林顯榮（世寿七十七才）上人が、六十年の九月十一日遷化されました。謹しんで両上人の増円妙道をお祈り申し上げます。

さて、昭和六十年度日本仏教学会学術大会は十月の上半旬年五ぶりに本学において開催され、成功の裡に終了

しました。皆これ偏に関係各位のご尽力の賜物と深く感謝申し上げる次第であります。

第三十八回日蓮宗教学研究発表大会は本学が当番校でありました。ついでには会員諸賢の研究報告要旨を戴きました。この数年発表者に新しい顔触れにお目にかかるようになりましたが、教学研究の質及び量の進展は目覚しいものがあり、さぞや仏祖も嘉賞されておられることと存じます。

周知のように里見先生の遷化に伴い、昭和六十年二月一日付を以て学頭職に立正大学名誉教授宮崎英修博士が、校長職に秋山智孝先生がそれぞれご就任と相成りました。両先生の益々のご活躍とご健勝、併せて学園の隆昌を祈念申し上げます。

なお本学教授長谷川寛慶先生はご病気の故を以て、六十一年三月ご退職と相成りました。ご快癒を祈り上げます。

最後に会費未納の方々へ申し上げます。運営上難渋しますので、何卒ご送金方よろしくお願い申し上げます。

執筆者（目次順）

宮崎英修	望月海淑	高橋堯昭	町田是正	上田昌昌	奥野本洋	中條本秀	望月真曉	中里悠光	大森孝
（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学教授）	（身延山短期大学助教授）	（本会々員・久遠寺布教部）	（身延山短期大学講師）	（身延山短期大学教授）

「棲神」五十八号

昭和六十一年三月二十五日 印刷  
昭和六十一年三月三十日 発行

編集者 宮崎英修

印刷者 宮田如龍

印刷所 甲府市中央一丁目十二・三十一  
大宣堂印刷

山梨県身延山東谷  
（☎NO、四〇九一二五）

発行所 身延山短期大学学会

振替（甲府）五一二七五番  
電話身延（☎五六六）二一〇一〇七

# THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 58

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.